西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

刘小枫 ● 主编



巴特（Karl Barth）● 著

罗马书释义

Der Römerbrief

魏育青 ● 译



当第十个月停在天庭

世上便出现了奇迹.

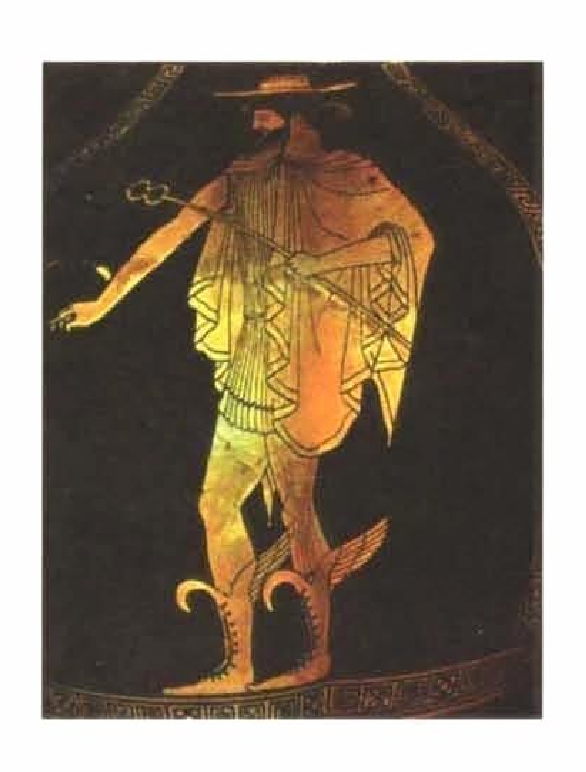
迈亚生下了一个孩子, 满是狡黠和魅惑.

赫耳墨斯偷了牛群, 带来了梦.

他窥守着夜, 看着大门,

很快, 他要在永生的神们之中展示奇迹.

—— 荷马,《献给赫耳墨斯的诗歌》, 11 - 16



HERMES

在古希腊神话中，赫耳墨斯是宙斯和迈亚的儿子、奥林波斯神们的信使、道路与边界之神、睡眠与梦想之神、死者的向导、演说者、商人、小偷、旅者和牧人的保护神——解释学（Hermeneutic）一词便来自赫耳墨斯（Hermes）之名。

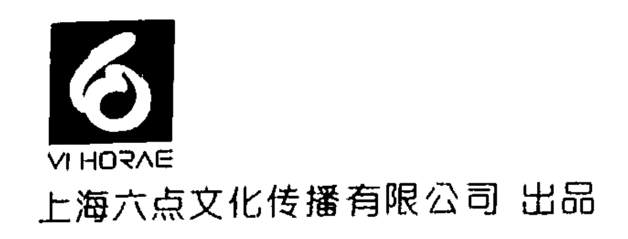
听我说吧，赫耳墨斯，宙斯之使，迈亚之子！
你有慷慨的心，纷争的判官，死者的主人，
你不吝妙见，懂得征服阿尔戈斯，
你是飞鞋的信使，凡人们的朋友和先知，
你喜爱运动、计谋和装假，精力多么充沛，
你解说万物，庇护商客，除却忧愁，
　　手握无懈可击的和平之杖。
克利克的神啊，你宽厚乐助，言语千般颜色，
你助我们劳作，爱必然中的凡人，
　　有神妙无比的言语武器。
请听我的祈祷，为着我的劳作生命，
　　赐我幸福终局、言语之恩和记忆吧！

——献给赫耳墨斯的俄耳弗斯教祷歌

西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES


VI HORAE
上海六点文化传播有限公司 出品

西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

刘小枫◉主编



罗马书释义

Der Römerbrief

巴特（Karl Barth）◉著

魏育青◉译

图书在版编目（CIP）数据

罗马书释义/巴特著；魏育青译．--上海：
华东师范大学出版社，2005.4
ISBN 7-5617-4230-4

Ⅰ.罗… Ⅱ.①巴…②魏… Ⅲ.罗马书-注释
Ⅳ.B971

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2005）第 043461 号



出品/上海六点文化传播有限公司

丛书主编/刘小枫
特约编辑/吴雅凌
装帧设计/闫志杰 刘佳景
美术设计/吴正亚

西方传统 经典与解释
罗马书释义
巴特 著
魏育青 译

统　　筹/许 静
责任编辑/审校部编辑工作组
责任制作/李 瑾
出版发行/华东师范大学出版社
　　上海市中山北路3663号（200062）
　　http://www.ecnupress.com
　　电话：021-62865537 传真：021-62860410
印　　刷/上海长阳印刷厂
版　　次/2005年5月第1版
印　　次/2005年5月第1次
开　　本/636 x 939 1/16
字　　数/500千字
印　　张/35
书　　号/ISBN 7-5617-4230-4/B·224
定　　价/58.00元
出 版 人/朱杰人

（如发现本版图书有印订质量问题，请寄回本社市场部或者联系电话021-62865537）

缘　起

自严复译泰西政法诸书至20世纪40年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

50年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编40年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至80代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

80年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性，创设“现代西方学术文库”。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心梳理西学传统流

变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

90年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主义"流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於赓续清末以来学界理解西方思想传统的未竟之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套"西方传统：经典与解释"，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白(包括一些经典著作的翻译)，尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京

中译本序

基督教会形成初期，保罗给一些地方的信众写过好些书信，其中一些后来成为基督教会圣典《新约全书》中的重要篇章。所谓《罗马书》就是保罗给当时在罗马的一些信众写的一封信，在保罗书信中思想含量最丰富，堪称经典中的经典，基督教思想史上的历代大家几乎无一例外给这封书信作过注疏。巴特(Karl Barth)的《罗马书释义》作为现代化处境中的《罗马书》义疏不仅是可垂奕世的神学名著，亦属20世纪学术思想领域里旷世孤星一类的大著。20世纪的欧洲思想史几乎不会提到纯粹的神学家，神学思想似乎已与20世纪文化思想的风云诡谲无关，哲学、社会、经济、政治论说占据了文化思想领域，神学论说要么成了其佐料，要么只是教会圈内的思想事件。巴特的《罗马书释义》是少数例外之一，此著1919年出版时，即产生广泛的思想震撼，精神效力被及整个思想文化界，为神学思想在现代思想史上争得角倚鼎峙之地。其他神学家的大著乃至巴特后来的大著，都未能有此席地(卷帙浩然的《教会教义学》的影响就没有逾出神学界)——古典政治哲学史家施特劳斯在晚年还特别对学生们提到，巴特的《罗马书释义》对非神学专业的人也很有益。

在回顾自己的神学生涯时巴特曾写道：

我从未想过要进入学术生涯，我想成为牧师……在做牧养事工时，我倾力关注的当然是《圣经》，于是，我着手写这部《罗马书》义疏。但我绝没有把它当作一篇博士论文来写，只是直叙胸臆。

《罗马史释义》思想恢奇、识见高超、文风剔透，坚守启示神学的立场，与保罗、奥古斯丁、路德、基尔克果等基督教思想大智慧俎豆相承，辨析所至，极于毫芒。巴特的文学素养很高，在《罗马书释义》中不仅对德语诗人荷尔德林、诺瓦利斯以及尼采的文句化用神奇，连俄国作家陀思妥耶夫斯基和梅烈日科夫斯基的作品也信手拈来，皆成佳构。《罗马书释义》不仅思想深邃，且是美文，堪称德语文学史上的散文杰作，读德文原著在语言上是享受，读汉语译本亦应是语言上的享受。所以，本书虽位列笔者 1993 年在香港创设的“历代基督教思想学术文库”迻译计划之首，却迟迟未敢轻许译约。

我与魏育青博士虽 1993 年初春才在瑞士巴塞尔谋面，但 1986 年已开始合作。我约请他译的作品大都是带文学色彩的思想著述（舍勒、托马斯·曼、里尔克、特拉克尔），这类文体的著作汉译难度最大。最令我欣佩甚至惊讶的，是他应约译布洛赫《希望原理》卷 3 中论基督宗教的章节（见拙编：《二十世纪西方宗教哲学文选》，下卷，上海三联版，1991）——布洛赫文风既艰涩又瑰美，实为哲理散文，德语学界公认难读，遑论汉译。魏博士译笔不仅信、达，而且雅。从一开始，我就属意魏博士能承译《罗马书释义》。其时，已在德国科隆大学教育学系获得学位的魏博士正做博士后研究，无暇顾及。我耐心等待。1995 年，魏博士完成博士后研究返沪任教，即承译本书。如今，汉译本呈于读者面前，译品如何，读者可鉴。我则要恭贺魏博士，这是成功的、可传世的译作。（原书所用德文本《圣经》与中文和合本《圣经》在文句上多有出入。为使译文与中文和合本文句相扣，魏博士尽了最大的努力。实在难以紧扣之处，则加注说明。）

1990 年，巴特档案馆馆长 H. Stoevesandt 博士赠我《罗马书释义》修订本第 15 版（1989）重排本（以前均为德文花体字版），汉译本即据此版本迻译。书中的长段拉丁文引文，特请李秋零教授迻译；书中十余处原注细究《罗马书》希腊文原文的词品，特请在美国专治新约修辞学的杨克勤教授作疏，以便读者更明究竟。同门师弟张贤勇教授在神学思想史方面造诣宏博，治学精审，素为敬佩，特约请他撰述中译本导言。凡此种种悉心安排，无不为使巴特这部杰作的汉译尽可能不负原璧。

笔者在八十年代末即梦寐《罗马书释义》汉译本，值巴特忌辰三十周年之际，梦想成真，刊行繁体字版。眼下这个简体字版经译者重新校阅，订正了繁体字版中的讹误。现任巴特档案馆馆长为我们获得该书简体字版权提供了帮助，谨此致谢。

刘小枫
2004 年 12 月
于中山大学比较宗教研究所

中译本导言

张贤勇

巴特自己怎样看这部《罗马书释义》？据他的女婿回忆：

> 在我三十五周岁生日时，岳丈向我庆贺，然后说了下面这番令人吃惊的话："好了，马刻思，从现在起，对你来说，是每况愈下了；今天你达到了你一生的顶点。"过了近个把月，我才总算发现了这番论断的底蕴：我岳父三十五岁时在萨分维写完了《罗马书释义》。他在向我担保：他感到完成这本著作，是他人生的顶点。①

马刻思如何探出此话底蕴，我们不得而知。但是这段话，虽出自巴特"乘龙快婿"，也不无可疑。疑误有二。首先，巴特称三十五岁为人生顶点，并非别出心裁。《诗篇》作者早说过："我们一生的年日是七十岁"（诗 90：10），仿佛我们的"人生七十古来稀"；但丁《神曲》开头也讲他在

---

① Max Zellweger-Barth, *Mein Schwiegervater: Erinnerungen an Karl Barth*《我的岳父——回忆巴特》，Zürich: Theologischer Verlag, 1981，页 47。原文后面还有："Warum sollte meine Lebensstrecke nicht analog verlaufen?! ..."问号加惊叹号，也是巴特的作风，感情之复杂，溢于言表。

“人生中途”的遭遇[1]，研究者一般都断定这是指三十五岁时候的事情。巴特这里随口“掉书袋”，放在西方文化背景中看，无非随手拈来，皆成妙谛，实也平常；马刻思并非人文学科出身，却也受过高等教育，求之过深，未得正解，亦殊可诧异。其次，《罗马书释义》有两版，不可混为一谈。初版的写作，巴特1916年就已着手。1918年8月16日，他日记中有“罗马书完成”。书中印有1919年出版字样，其实1918年12月就已问世。当时巴特仅三十二岁。三年后，巴特三十五岁，正是他修改完成《罗马书释义》第二版，并离开自己牧会已十年之久的乡村教区，前往哥廷根大学，开始担任神学教授的人生转折点。因此，巴特若确有所指，当指完成的第二版。巴特晚年，或许常提到自己这部“处女作”，且语气中颇带自我欣赏的成分，晚辈因而容易产生这是他顶峰之作的印象。无论如何，此书的写作，从初版到二版，在巴特的一生中，确是至关重要的事。不过，马刻思记叙中，巴特的风趣直率，跃然纸上，能再现巴特口吻的这些细微处，也甚难得。

本文作为《罗马书释义》汉译本的导言，主要任务与其说是对巴特神学的全面梳理，不如说是在介绍《罗马书释义》背景的同时，尝试对巴特其人及其著述作一概述。因此，我无意将之写成“巴特学案”或“巴特学述”之类，“巴特评传”更非本文所能担当得了，虽说两者都很需要。鉴于汉语中巴特生平材料过少，笔者不得不在简述巴特思想脉络的同时，适当补入一些相关史实；[2] 知人论世，这也是马刻思留给我们的一个教训。

一

巴特(Karl Barth)1886年5月10日出生于瑞士巴塞尔一个牧师家庭，父亲弗里茨(Johann Friedrich [Fritz] Barth, 1856—1912)原在

---

① Dante Alighieri, *La Divina Commedia* (“Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura / ...” Inferno, Canto Ⅰ)《神曲：地狱篇》，第1章。

② 本文所述巴特生平，大多取材于 Eberhard Busch, *Karl Barth Lebenslauf, nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*《卡尔·巴特传——根据他的书信以及自传材料编成》，München: Christian Kaiser，1976(以下简称《巴特传》；此书有 John Bowden 英译，*Karl Barth: His life from letters and autobiographical texts*, London: SCM, 1976。著者为巴特最后一位学术助手，现任哥廷根大学改革宗神学教授。

阿尔高州的一个教区牧会七年,因发表一本研究拉丁教父德尔图良的著作,1881 年获神学博士学位。1886 年初,弗里茨接受邀请,来巴塞尔一教会学校教书,长子卡尔即在巴塞尔新居出生。① 卡尔母亲安娜(Anna Katharina, 1863—1938),娘家姓萨多琉(Sartorius),与文化史家布克哈特(J. Burckhardt, 1818—1897)② 是比较近的亲戚。

巴特家族世居阿尔高州的穆立根(Mülligen),到了卡尔曾祖父时,才移居巴塞尔。萨多琉家族,也是在卡尔的外曾祖父卡尔·弗里德里希·萨多琉(原是德国的文学教授)时,才定居巴塞尔。卡尔对家族的故乡一直怀有特殊的感情,他晚年接受丹麦的宋宁克奖(Sonning-Preis)③ 后,就将奖金中相当数额的一部分,捐给穆立根教会作救济基金。

卡尔的父母都在巴塞尔出生、成长。祖父和外祖父,都是巴塞尔改革宗教会的牧师;卡尔出生后 40 天,就由外祖父在大教堂(Münster)为之施洗。卡尔两岁多时,父亲在伯尔尼大学神学系得到教职,全家遂迁往伯尔尼。从小学到文法中学再到大学,卡尔的学校教育,基本在伯尔尼完成。日后他自称只是三分之二的巴塞尔人。④

巴特行坚振礼(1902 年 3 月 23 日)前夕,决定今后当神学家,以便对信经有适切的理解。1904 年 10 月 17 日,他入伯尔尼大学神学系。巴特对系里一般老师的讲课,并不十分热衷,这些老师包括:教《旧约》的 Karl Marti,教《新约》的 Rudolf Steck,教系统神学的 Hermann Lüdemann,后两位都是图宾根学派的鲍尔(F. C. Baur, 1792—1860)的嫡传弟子。巴特后来回忆说:"在伯尔尼的学期中,我被诚挚地告知,

---

① 这房子至今保存完整,在 Grellingerstrasse 42,附近有一广场因而改名为巴特广场,以资纪念。

② 布克哈特、考奇(Emil Kautzsch)和尼采都是弗里茨·巴特的师长。对巴塞尔的学子而言,布克哈特的影响尤为深远。在布克哈特逝世一百周年之际,当地历史博物馆专门陈列"文化与危机"的纪念展。

③ 时在 1963 年。此奖之设立,为表彰对宏扬欧洲文化有殊勋者,巴特以先,接受该奖的有丘吉尔、史怀哲、玻尔和罗素等人。

④ 其中意味颇为深长。有一点可以肯定,在 19 世纪的巴塞尔,移居此地不久的巴特家族,自然无法同当地的名门望族相比。他们只是巴塞尔的居民,还谈不上享有全权的"公民"身份。这不仅是社会地位的问题,更牵涉到文化传承和认同。参见 Lionel Gossman, *Orpheus Philologue: Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity*《奥菲斯语论:巴浩奋(1815—1887)与孟森(1817—1903)在古史研究上的对立》,Philadelphia: The American Philosophical Society, 1983。

并了解了攻击'旧正统'的所有法门，……还知道上帝之道启自康德，而且可能的话，也在康德那里终结。"① 康德的《实践理性批判》，在这一时期很使他感动。对父亲开设的课，巴特似也兴趣盎然，在头四个学期，他所选父亲开设的课，计有："耶稣的比喻"、"神学导论"、"教会历史"(1—4)、"耶稣生平"、"保罗生平与著作"。弗里茨·巴特 1891 年 3 月被大学任命为编外(extraordinarius)教授，1895 年 6 月成为初期及中古教会史的正(Ordinarius)教授。② 弗里茨神学观点较保守，在巴塞尔任教的"传道人学校"(Predigerschule)，就是为同开放的大学神学系对着干而新成立的。③ 可是他的思想同后来他儿子深恶痛绝的极端基要派，也毫不相干，他对诸如妇女权益和社会问题，都持开放态度，帮助成立了一个基督教社会主义学社，在某些教义问题上，也坚持立场，比如不肯违心地附和童贞孕生之说。弗里茨教子甚严，与友人处却也随和，友好中既有保守的席腊特(Adolf Schlatter, 1852—1938)，也有开放的哈纳克(Adolf von Harnack, 1851—1930)。他想在保守派和自由派之间寻求中道，结果两面不讨好。巴特在《罗马书释义》中，多处称引了他父亲的观点，"初版前言"里有一段说：

> 理解历史意味着旧时智慧和今日智慧之间不断进行日益真诚、日益紧迫的交谈。这两者实为同一种智慧。在此我怀着恭敬和感谢的心情怀念家父弗里茨·巴特教授，为证实这一点，他倾注了毕生的心血。④

卡尔在家中为长子，下面有弟妹四人：彼得(1888—1940)、海因里希(1890—1965)、卡塔琳娜(1893—1899)以及格特鲁德

① 巴特，*Selbstdarstellung*《自述》，1964；转引自 Busch，《巴特传》，同上，页 46。

② 他也时常作《新约》问题讲座，传世的主要著作，也都是新约圣经研究：*Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*《耶稣生平的主要问题》和 *Einleitung in das Neue Testament*《〈新约〉导论》。他常被视为圣经神学家(Bibeltheologe)。参 R. Dellsperger 等，*Auf dein Wort: Beiträge zur Geschichte und Theologie der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Bern im 19. Jahrhundert*《遵道：19 世纪伯尔尼州福音学会历史与神学论集》，Bern: Berchtold Haller Verlag，1981，页 311。

③ 今天本地知道这学校的人已不多。承一老前辈见告：此校与巴色会有关，几十年前就已停办。此校创办人为 W. Arnold 牧师(参见 Busch，《巴特传》，页 13)。详情待考。

④ 出自《罗马书释义》的引文，均仿此。除非另外说明，引文出自本译本。

(1896—?)。彼得也读神学,曾一时接替过父亲在伯尔尼大学的教职,后同尼塞尔(Wilhelm Niesel)一起编辑出版慕尼黑版的《加尔文选集》。海因里希从小才智出众,二十三岁时即获哲学博士学位,三十岁时,以研究柏拉图哲学中灵魂问题的专著,开始在巴塞尔大学哲学系执教,卡尔多年都受他小弟弟的影响,这种影响一直延续到他写作《教会教义学》的早期。比如,在《教会教义学》第一部中,仍称引胞弟《哲学、神学与存在问题》一文中的观点①,但卡尔与海因里希间的思想距离,后来日益扩大。1960 年海因里希年届古稀,门人亲友为之出版了一本纪念文集,卡尔作为长兄,写了《哲学与神学》为之贺,通篇讨论哲学与神学的关系,文末用年轻时父亲常引用的《诗篇》133 篇 1 节作结:"看哪,弟兄和睦同居,是何等地善,何等地美!"不仅暗喻哲学家与神学家的理想关系,更挑明自己同胞弟未能和好如初,也令他心中兀臬不安。②

巴特在大学读书的几年,也经历过德语传统中一向注重的精神上漫游期(歌德的麦斯特系列中就有 Wilhelm Meisters Wanderjahre)。他先是参加多种学生会社③,后赴德国求学,在柏林、马堡等大学,转益多师,眼界大开。到柏林后,巴特在康德之外,又迷上了施莱尔马赫。在当时的老师中,对父执辈的哈那克执弟子礼甚恭,为了完成使徒行传教会史研讨班上的一篇作业,年轻的巴特足不出户、夜以继日地苦干,终于写出长达 158 页的论文,题为《根据使徒行传记载的保罗宣教工作》。卡尔屈于父命,曾去图宾根呆了半年(1907 年 10 月—1908 年 4 月),然而并未像父亲所希望的那样,对席腊特的课发生兴趣。后来转赴马堡大学,除了师从在柏林就开始追随的系统神学家何尔曼(Wil-

---

① 例如:"Daß der theologische Ansatz in einer Bestimmtheit des Daseins, ds Menschen, stattfindet ... ist im Grunde ein Stück liberalismus."引自 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I, 1《教会教义学》,第 1 部,卷 1,Zürich: TVZ, 1986; Studienausgabe 1,页 36;又参见页 38 以下。

② Karl Barth, *Philosophie und Theologie*《哲学与神学》,载 Gerhard Huber 编,*Philosophie und Christliche Existenz: Festschrift für Heinrich Barth*, Basel: Verlag Helbing und Lichtenhahn, 1963,页 93—106。

③ 比如 Zofingerverein(常称 Zofingia),就耗去巴特的不少时间、金钱和精力。对此,巴特从不后悔,这同他一生保持对政治的浓厚兴趣有关。1819 年此组织由瑞士一些体面家庭的子弟发起,意在促进瑞士联邦的集中与联合,反对狭隘的地方保守主义(Kantönligeist),参见 Gossman 前引著作页 13。

helm Herrmann, 1846—1922),还深受另外几位老师的影响。① 巴特有次提到,他在柏林读何尔曼所著的《伦理学》之日,也即他对神学发生个人兴趣之时。试图综合康德与施莱尔马赫的何尔曼,在随后的好多年里,一直是巴特心目中的崇敬对象。

巴特大学毕业后,于 1908 年 11 月 4 日在伯尔尼大教堂接受父亲的按立,成为牧师,父亲证道中引用的经文,是《马太福音》10 章 26 节以下这一段,颇耐人寻味。随后,巴特折回马堡,协助腊德(Martin Rade)编辑神学刊物《基督教世界》(*Christliche Welt*),其间,他得以阅读不少著名神学家的来稿,获益良多。他在马堡一直工作到 1909 年 8 月 18 日。同年 9 月 16 日,巴特赴日内瓦任德语教会的助理牧师(Vikar),与主任牧师凯勒(Adolf Keller, 1872—1963)相处甚得,但次年十月,凯勒转赴苏黎世的圣彼得教堂任牧师,接替他的瓦尔特(Walter)牧师,迟至来年二月底才到日内瓦上任。其间,巴特虽然名为助理牧师,实则独当一面,一肩挑起整个教会的牧会重任。

1911 年 4 月 2 日,巴特应邀到阿尔高州一村庄作试讲,他选用的经文是《马太福音》5 章 10—12 节。不出一月,巴特就被选中担任当地教会的牧师。6 月 25 日,他在日内瓦教会作告别前的最后一次证道,所讲的经文,正是父亲给他按立时讲过的经文。他在这次讲道中希望,世人间的冷漠以及对至高无上者的冷漠,应被人群中彼此和共同的追求所取代,存在于意念中以及纸上的基督教团契,当在真理中实现。

二

巴特到阿尔高州的萨分维牧会,在某种意义上乃步武父亲的脚踪。萨分维至今还是规模不大的山村,巴特当年经常出入的那所教堂,仍然高高耸立在那座小山上,俯视着周围山坡上、峡谷旁零落的民居。教堂大门前,有一片教会墓地,鳞次栉比的墓碑,在夕阳细雨中更显苍凉。转身放眼看去,山脚下有条公路蜿蜒而来,路两旁是几家霓虹灯开始闪烁的店铺,有发廊、餐馆、小卖部,还有一家作精神疗法的诊所。再远

---

① 如神学系的海特缪勒(Wilhelm Heitmüller)、余利歇尔(Adolf Jülicher)、斯特凡(Horst Stephan)、腊德以及哲学家柯亨和那托尔卜等。巴特有次对村上工人宣讲社会主义,竟然搬出在学术界声名震人的柯亨。

处，是萨分维火车站，沿铁路往东，可通到州府所在地阿劳，向西则是措芬根，经措芬根再坐车向西北行，很快就抵达瑞士西门门户巴塞尔。可是，巴特初到萨分维时，此地尚未通电（那是三年以后的事）。根据1910年统计，这时村里有247户居民共1625人，其中1487人是基督徒（包括至少318名中小学生），另外是少数的天主教徒。居民大部分务农，小部分在村里和附近的手工作坊作工。当时，村里的教堂才盖了不过几十年，巴特是这里的第四位牧师。

1911年7月3日，巴特搬进了山坡上的牧师住宅，7月9日下午，父亲在儿子的就职礼上证道，所用经文为《哥林多后书》4章1节以下（"我们既然蒙怜悯，受了这职分，就不丧胆。……"）。当天参加这一典礼的，还有卡尔的未婚妻等几位亲友。卡尔自己证道，选用的则是《约翰福音》14章24节："不爱我的人就不遵守我的道，你们所听见的道不是我的，乃是差我来之父的道。"往后十年间，巴特确实没辜负父亲的勉励，不管是在处理教会事务上，还是支持工人争取合法权益时，他从没丧过胆。

十年间，巴特在这里讲了五百多篇道，每篇都经认真预备，写出完整讲章。主日证道外，他还要负责主日学、坚振礼辅导班和平时的探访。他日后回忆说，在萨分维他才第一次意识到，改革宗教牧人员作为传道人、教师和牧师的职责何等重大。1911年10月，巴特在村里开设有关工人协会的讲座。结果，他离开萨分维时，原来没有工会的村子，先后成立了四个工会。[①] 巴特为此付出沉重代价，他不仅受到资方的强烈抵制，也受到偏听偏信的上级教会机构中官僚们的指摘和刁难。几年后，他准备赴哥廷根任教时，教会官僚闻知，特地赶来封官许愿以示挽留，可巴特去意早定，他能潇洒辞别，"不带走一片云彩"。

巴特在日内瓦作助理牧师时，结识了日后成为他妻子的内莉（Nelly von Hoffmann）。内莉的父亲是律师，原在圣加伦工作，1894年去世，当时内莉才一岁，上面还有四个姐姐，从此家庭全靠母亲一人含辛茹苦操持。1905年，内莉随母亲从苏黎世来到日内瓦，学习语言和艺术。认识巴特时，内莉还在音乐学院学习小提琴，并参加巴特第一次为将要受坚振礼的孩子举办的要道辅导班（Unterweisung）。1910年耶稣升天节，内莉在日内瓦 Madeleine 教堂从巴特受坚振礼。一年以后，

---

① 村里人口在持续增加，工人比例也在增大。到1920年时，村里780个挣钱的人中，已有587名工人。

巴特在离开日内瓦赴萨分维牧会前，向内莉求婚，一周后，1911 年 5 月 16 日两人订婚，这时内莉距十八岁的生日（8 月 26 日），当差百日。1912 年 6—10 月，内莉到英国一位军官家中当家庭教师。1913 年 3 月 27 日，她与巴特在伯尔尼 Nydegg 教堂举行婚礼。婚后，内莉协助作一些教会事工，后来还主持过政治性的妇女会议。巴特的门人云格尔提到巴特太太时，称她“一生忠贞有守，时常刻苦忘我”。① 这里的用词，颇堪玩味。巴特去世后，内莉还参与编辑出版巴特早年文字的工作。

巴特夫妇膝下，有五位子女：长女弗兰齐丝卡（1914 年出生），嫁马刻思·策卫格；儿子马尔库斯（1915—1994）② 以及克里斯托夫（1917 年出生）、马蒂亚斯（1921—1941）和汉斯·雅各（1925 年出生）。巴特去世后，马尔库斯和马刻思等发起成立“巴特基金会”，资助巴特著作的编辑和出版工作。

巴特可谓有至真性情者，这尤其反映在他与人交往方面。巴特一生中，树敌颇多，但始终谈得来的友人，也不可谓少，比如爱德华·图尼森，友谊长达六十多年，且老而弥笃。③ 有些朋友，虽然在学术上彼此相争，在关于公共事务的看法上意见相左，私交仍然不错，这方面的例子有布鲁纳（Emil Brunner，1889—1966）、蒂利希（一译田立克[Paul Tillich，1886—1965]）和布尔特曼（Rudolf Bultmann，1884—1976）。

巴特同某些异性的交往片段，也值得一提。巴特中学时期的初恋对象，叫安娜（Anna Hirzel），是伯尔尼大学文学史教授的千金。1901 年，巴特为她写过一部很长的诗剧，题为《孟特诺瓦的雷文纳德》，又名《自由与爱情》。然而，“海鹤一为别，存亡三十秋”，两人再相逢时，皆年逾古稀，虽不必相对唏嘘，但昔日罗衣裳，秋来不堪着。读大学时，巴特结识了女友茹西（Rösy Münger），但双方的家长都不赞成两人继续交往或订婚，巴特在父母的压力下，终于在 1910 年 5 月同她分手。茹西

---

① 原文作“die sein Leben bis zum Ende treu und oft entsagungsvoll begleitete”。见 E. Jüngel 所写 *Barth, Karl (1886—1968)*《卡尔·巴特，1886—1968》，载 *TRE*，Bd. V，Berlin und New York：Walter de Gruyter，1980，页 252。

② 他日后也成为出色的《新约》学者，先在美国执教，后回瑞士，在巴塞尔大学神学系设帐授徒，晚年身体不好，然很希望访问中国。

③ 两人合作出版过几本书，两人的通信，后由图尼森编订问世，是研究巴特早年思想的极好材料。巴特也多次写文章，提到图尼森对自己的帮助，例如 Lebendige Vergangenheit《往昔未尝往》，见 *Gottesdienst-Menschendienst: Eduard Thurneysen zum 70. Geburtstag*，Zollikon：Evangelischer Vrlag AG，1958，页 7—14。

1925年去世；后来巴特总觉意难平，一次争吵中茹西责备之言，犹在耳边："你父母的旨意就是上帝的旨意。"但是，离情终日思风波，却又何苦？一年后，巴特遂与内莉订婚。1924年，经麦茨(Georg Merz)介绍，季希葆木(Charlotte von Kirschbaum)与巴特结识，很快成为巴特忠实的助手，1929年起几乎成为巴特家庭的正式一员。巴特与季希葆木的关系，通常为世诟病，然捕风捉影者多。究其实质，恐远非简单的男女情意缱绻，很大程度上应属莫逆交谊。[1] 马刻思在回忆巴特的书中，记叙了巴特在世最后两天的一些事：

> 经过多次手术后，他[指巴特——引者]的心脏功能越来越弱。1968年12月8日，星期天，即他在世日子的倒数第二天，他是同岳母一起，在我们家度过的。那天下午，就像往常每个星期天一样，岳父和我一起去看望季希葆木，她因患脑疾，三年前住进了吕衡镇的枀嫩哈德医院，我们在她病床旁，像往常一样，再次唱起了赞美诗"Nun danket alle Gott"。坐车回家途中，岳父忽然谈起指日可待的死亡。他说最希望像莫扎特那样，安葬在今后谁也找不到他坟墓的地方。[2]

人生不易，难得知己，露露何幸？有一足矣！两天后，巴特在自己的家中安然去世，书桌上铺开的稿纸上，一篇演讲稿还没写完。第二天早上，内莉看到巴特时，巴特似乎在安睡，双手合在一起，仍然是晚上祷告的样子，唱机里播放着莫扎特的音乐……

巴特对学生和晚辈，一般也显得相当宽厚。他主持的研讨班，就很受学生的青睐。朋霍费尔曾有评语说，在研讨班交谈时的巴特更可爱。巴特在世时，已有人称巴特派了，巴特曾规之以谑："寄语众后生，吾非派中人"。[3] 但有些情况下，巴特又会表现得极其固执，甚至促狭得不

---

① 差不多两年前，我陪两位马来西亚的华人朋友往访巴特文献档案馆，馆长习铎扶桑特博士(Dr. Hinrich Stoevesandt)向我们出示的"巴门宣言"原稿上，赫然是季希葆木的手迹。或许也可以说，巴特《教会教义学》最终未能完成，与他学术助手季希葆木的病倒，有相当的关系。

② Zellweger-Barth，《我的岳父》，上引书，页53—54；引文中的露露(Lollo)是夏露特的简称。

③ 参见 Eberhard Busch，*Klassische Theologie*《经典神学》，载 Eberhard Busch 和 Hinrich Stoeversandt 合编，*Der Zug am Glockenseil: Vom Weg und Wirken Karl Barths*，Zürich：TVZ，1982，页76。

近人情。比如当年在伯尔尼，同巴特各率一队街坊孩子“打群架”的Martin Werner，日后成为伯尔尼大学的教义学教授，此人有“前科”，少不了挨巴特责骂自在意中，但出自此人门下、后在巴塞尔大教堂任主任牧师并在大学神学系任教的年轻同事卜利(Fritz Buri，1907—1995)教授，也遭其嫉恨，颇让人费解。门户成见，贤如巴特，恐犹难免俗。他晚年为选择继任教授，同大学当局闹得不快，前因早已种下，远不止某大法官一人从中作梗而已。不过，巴特的儿子马库斯，同他父亲常要口诛笔伐的卜利，私下交谊却不错，我在卜利教授的藏书中，见到好几册当年马库斯亲笔题赠的新作。

三

巴特在萨分维教会牧会期间，开始写作《罗马书释义》(初版)，当时，他思想上主要受到以下几个方面的影响：

首先，他深受19世纪以来德国文化基督教传统的刺激。从大学时代起，他就一直崇尚、服膺施莱尔马赫开创的这一传统，所以对他父亲恪守的比较保守的传统常思超越，最明显的是对父亲要他去图宾根大学师从席腊特等人的劝告，他不以为然，结果虽去那里呆了几个月，却以出淤泥而不染深自庆幸。① 他去萨分维教会工作之后不久，父亲因病遽然去世，据传他弥留之际的遗言，好像是在课堂上谆谆嘱咐自己的学生：“要紧的是爱主耶稣，而不是科学，也不是教育或批评。这需要同上帝有种实在的联系，为此我们必须向主上帝祈求。”② 这番话，对巴特的思想，当有不小的震动。在随后的几年中，巴特虽然仍处在施莱尔马赫等人的影响下，不过已经开始反思自己走过的路。我相信，他父亲在他按立礼证道中引用的经文(其中有“凡在人面前认我的，我在我天上的父面前也必认他；凡在人面前不认我的，我在我天上的父面前也必不认他”)，会一次次在他耳边响起。

其次，宗教社会主义的影响。他到萨分维教会牧会后，对劳资问题开始引起注意，并且进而投身到当时的社会运动中去。有人说，巴特在这一时期，从头到尾，都是社会主义者。但是，值得指出，虽然巴特一生

---

① 见Busch，《巴特传》，上引书，页55。

② 同上，页80。

中对资本主义没有好感，他对社会主义理念的认识，也有个发展变化的过程，从早年的满怀拥护，到后来的有所分辨，这也同他这一时期开始远离自由派神学路线有关。1911年时，巴特在《耶稣基督与社会运动》一文中宣称："耶稣就是社会运动，而社会运动就是当代的耶稣。"① 1914年2月1日，他在题为《福音与社会主义》的讲章中仍说："我看社会主义的诉求是实践福音的一个重要组成部分，尽管我也相信离开福音他们无法实行。"可是，1919年，他在另外一篇文章中却写到："上帝的国就是上帝的国。……新耶路撒冷同新瑞士或革命的未来国度毫不相干，到日子满足时，它会在上帝极大的自由中降临尘世。"② 1950年巴特在《回顾》一文中指出：

> 当时瑞士的年轻牧师，只要没有昏昏入睡，或者没有生活在月亮上背着地球的什么地方，全都成了广义或狭义的宗教社会主义者。我们激烈地反对布尔乔亚（我们对于要反对的比对于要赞成的知道得更清楚）。这一时期，一个怀疑论者（海因里希·巴特！）作了首诗，来讽喻我以及我在阿尔高州村子里的活动："上帝国降临，不仅靠权柄，而且还需要言辞动听。"③

其实，即便在今天，瑞士教会中拥护社会主义的牧师，人数仍不少。不过，这些人在当年苏联的布尔什维克及中国的28个半布尔什维克看来，或许只是社会民主党人混迹革命队伍、充当一时半会儿的同路人罢了。十月革命胜利后，巴特就撰文，要瑞士社会党警惕依附苏联的第三国际。加入与否，瑞士社会党徘徊了近两年，最终在1920年12月20日于伯尔尼召开的瑞士社会民主党大会上作出决定：不效法有苏联特色的社会主义。巴特当时在会场，目睹了第二国际与第三国际的严重分裂；那些第三国际的支持者，因势单力薄，愤而退场，另组瑞士共产

---

① *Jesus Christ und die soziale Bewegung*《耶稣基督与社会运动》，原载1911年12月23日 *Der freie Aargauer*《自由阿尔高人报》，转引自 H. Stoevesandt，*Der unbequeme Pfarrer von Safenwil*《萨分维不安分的牧师》，*Der Zug am Glockenseil*，上引书，页31—32。

② 1919年6月9日 *Christliches Leben*《基督徒的人生》，转引自 Busch，《巴特传》，上引书，页121—122。

③ *Rückblick*《回顾》，载 *Das Wort sie sollen lassen stehn. Festschrift für Albert Schädelin*，1950，页3以下。转引自 Busch，《巴特传》，上引书，页89。

党，其中活跃异常的，有巴特后来多年同事、交谊深厚的 Fritz Lieb 教授。十月革命至今八十年，其间的国际社会主义运动史究竟该如何写，恐怕断不能再以《联共党史简明教程》为蓝本吧？

第三，对注重《圣经》的改教运动神学传统的复归。作为一名普通的牧师，在证道中向信徒传达什么样的信息，这是巴特和图尼森等年轻的教牧人员不断面临的现实问题。讲解《圣经》固然不错，但如何讲解呢？多年来，在大学读神学的时候，热衷的不是这种流行的哲学体系，就是那种时髦的神学流派，又何尝对《圣经》下过多少切实的工夫呢？初到牧场，自然也能将所学的零零碎碎地搬到讲台上，但自己时常免不了为所讲内容的苍白而脸红，信徒的不满意当然更在意料之中。巴特同朋友在这种处境中，深觉学不敷用，决定在神学上提高自己。巴特一度想过重新钻研康德，图尼森则建议好好吃透黑格尔，结果是在研读《圣经》中找到了出路，这也是一条神学再思和反思之路，不是在"现代"神学的框架中来看《圣经》，而是敞开自己，让《圣经》向诚心聆听的自己说话。[①] 《罗马书释义》就是巴特在重读《罗马书》的过程中记录下来的心得，当时开始写作时，巴特根本没想到后来会引起那么大的反响，因为用他自己的话说，写这份东西，主要是为了向自己以及一些朋友解释立场和观点的改变。从此，巴特的神学视野，从正统神学和现代神学逐渐移向宗教改革（或称改教）运动的神学。当然，这一过程持续了好多年，巴特真正开始认真系统地研读改教运动神学家如路德、加尔文等，是在他到哥廷根任教之后，而这一兴趣改变的开端，无疑是在他牧会期间，从《罗马书释义》第二版中，我们就能相当清楚地看到路德等改教家的影响。

促成这一变化的，自然还有其他因素，例如第一次世界大战的爆发以及巴特对昔日崇敬的德国老师在战争中的表现甚感不满等等[②]，但这些外在的因素，恰恰证明这一阶段巴特经历的思想危机，从根本上来讲，是内在的。

可是，巴特为什么偏偏选中《罗马书》呢？这里面也是有原因的。首先，巴特的希伯来文一直没有达到可以运用自如的程度，为此他还受过父亲的批评，这就决定了他研读原文《圣经》，只能从《新约》入手。其

---

① Busch，《巴特传》，上引书，页 110。

② 比如，巴特 1914 年 8 月 2 日到 12 月 27 日的一系列讲章，都带有明显的反战内容，其中抨击种族主义、民族沙文主义，号召为经济和政治权益而斗争。

次，在《新约》中，《罗马书》的地位相当特别，不仅仅是因为受到改教家的青睐。有人这样说过："《罗马书》在基督教历史上所起的作用，表明它是保罗著作——若不说整部《新约》——中最重要的一部。这书信对基督教会史有不可估量的影响。……事实上，通过检视历代对《罗马书》的阐释方法，几乎可以写出基督教神学史。"① 其实，历代不少人写《罗马书》注释，也不单是因为此书在保罗著作中、甚至整部《新约圣经》中属教义结构比较完备者，可以据之构造《罗马书》中的保罗神学，还因为"此书是一部从中各人可以自觅教义、并且同样能够找到自己教义的著作"(Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque, / Invenit et pariter dogmata quisque sua.)。巴特的外祖母是16世纪苏黎世改教家布林格(Heinrich Bullinger, 1504—1575)的后代，像路德、加尔文等宗教改革家一样，布林格也讲过《罗马书》。② 巴特的同代人中，最早欢呼《罗马书释义》初版问世的布鲁纳也好，一开始对巴特此书下严厉批评的K. L. 史密特也好，甚至同巴特关系一直很好的陆迪(W. Lüthi)，后来都分别出版过各自的《罗马书》注释。巴特写作《罗马书释义》之前，他的老师和长辈中，已有不少人出版过《罗马书》注释，比如席腊特和库特。③ 巴特写作此书，究竟有何新见解呢？这倒是我们阅读中应当提出的问题。

---

① Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*《罗马书新译(含导论与注释)》, New York et al: Doubleday, 1993, 页 xiii。作者是耶稣会士，为美国公教大学《圣经》研究荣休教授，他为 *The Anchor Bible*《灵锚版圣经注释丛书》注释系列所写的《罗马书》注释，是近年来罕见的力作，其中各章都附有参考书目，而页173—224所收的"General Bibliography"，上至古代教父、下至1993年《罗马书》注释和研究方面的主要著作，包括中世纪的一些手稿，可称包罗无遗。作者对诸家的评论、取舍，一般也显得克制、公允。

② 参看 Susi Hausammann, *Römerbriefauslegung zwischen Humanismus und Reformation: eine Studie zu Heinrich Bullingers Römerbriefvorlesung von 1525*《在人文主义与宗教改革中的〈罗马书〉释义：布林格1525年〈罗马书〉讲义之研究》, Zürich; Stuttgart: Zwingli Verlag, 1970。

③ 参见 Emil Brunner, *Der Römerbrief*《罗马书》, Leipzig et al: Gustav Schloessmann, 1938; W. Lüthi, *Der Römerbrief ausgelegt für die Gemeinde*《信众〈罗马书〉读本》, Basel: F. Reinhardt, 1955; A. Schlatter, *Der Brief an die Römer, ausgelegt für Bibelleser*《读经者〈罗马书〉浅释》, Calw und Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1895; 第八版, 1928; H. Kutter, *Gerechitgkeit: Röm 1—8*《义：〈罗马书〉1—8章注释》, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1908。

四

《罗马书释义》无疑是巴特的成名作，在这部著作之后发表的一系列著述中，《教会教义学》自然算他的代表作。巴特对那些自以为完全了解他并有权对他说三道四的人，曾作过劝告，要他们先去通读了他包括《教会教义学》在内的著作再下结论。① 可是，巴特孜孜不倦地写了近四十年还没完成的《教会教义学》，② 又有多少人有耐性看完呢？有人就含蓄批评说，如此庞大的用以解释上帝之道的神学，岂不是要吓退或缠住读者、让他们读不成上帝之道（此处指篇幅相对要小得多的《圣经》）？况且巴特晚年对完成这部著作，似也意兴阑珊。虽不必像一位教父对论敌反唇相讥的那样——"难道欲知海滋味，非得海水全喝干？"——来自我解嘲，面对巴特浩瀚的著作之海，我们大多数人，也仍只能取一瓢饮。

诸位眼前这本《罗马书释义》，据德文本修订版（第二版）译出，关于原书的版次及编印技术方面的资料，可参看本书的《新版说明》等。关于初版与修订版内容上的增删，刘小枫在《走向十字架上的真》的《上帝就是上帝》一文中，作过简要概括，有兴趣的读者不妨参看。有关初版手稿的写作、完成及保存情况，可以参见赫尔曼·史密特为《巴特文集》（GA）版收入的《罗马书释义》初版所写的《编者前言》第一部分。

据巴特自己讲，第二版完全是新写的。细节暂不说，就是比较一下前后两版的纲目，也会发现改动确实挺大。两版大体结构相同，都分16 章，但第二版除去一首（第 1 章前半部）一尾（第 15—16 章）保持初版的章节名称，其余或多或少都经改写。改动主要有三类：第一类纯属德文语言修辞方面的，比如第 2—3 章标题"人之义"和"上帝之义"，初

---

① 参见巴特为 D. Otto Weber 著，*Karl Barth's Kirchliche Dogmatik*《卡尔·巴特〈教会教义学〉简介》(Neukirchen Kreis Moers: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1950) 所作序，页 5。此书后有增订，巴特的序则改称《初版序》。

② *Die Kirchliche Dogmatik, I, 1, Die Lehre vom Wort Gottes*《〈教会教义学〉第 1 部、卷 1，〈上帝圣言论〉》，1932 年底出版，其酝酿、写作过程从 20 世纪 20 年代末已经开始。1928 年巴特的 *Prolegomena zur Christlichen Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes*《基督教教义学引论》之《上帝圣言论》问世，作者对此书显然不满意，因此没有继续往下写，遂另起炉灶准备《教会教义学》的结撰。1968 年底巴特去世，《教会教义学》Ⅳ 部之四以未完成稿形式出版，至此，这部总共达九千多页的煌煌巨著，方不了了之。

版作“Die Gerechtigkeit der Menschen”和“Die Gerechtigkeit Gottes”，二版改作“Menschengerechtigkeit”和“Gottesgerechtigkeit”；第二类是明确表达初版中比较含混的词句，比如第 5 章标题原为“Der Tag”（日子），二版改作“Der nahende Tag”（临近的日子），又如第 9—11 章的标题，原来分别是“Eine Not”（[一种]困境）、“Eine Schuld”（[一种]过失）、“Eine Hoffnung”（[一种]希望），二版分别改成“Die Not der Kirche”（教会的困境）、“Der Schuld der Kirche”（教会的过失）、“Die Hofnung der Kirche”（教会的希望）；第三类则牵涉到实质性内容的改变，在讨论巴特思想发展过程时，尤须注意这类变化。下面举些例子，以作说明。

第 2 章第 1—2 节的小标题，原作“Das Kriterium Gottes”（上帝的标准）和“Unwertung aller Werte”（重估一切价值），后者尼采味道显然太重，二版遂改今题。第 3 章的三小节的题目，初版分别是“忠信”、“启示”和“已落实的问题”，二版改为“律法”、“耶稣”和“唯独倚靠信仰”。第 4 章原题“圣经的声音”，二版“圣经”易为“历史”，下面四节的小标题分别是“上帝与英雄”、“信仰与宗教”、“义与德”（Die Gerechtigkeit und die Moral）、“历史”，值得注意的是，这里信仰与宗教的对立早已很分明。二版重点谈宗教的第 7 章，原来初版的三节小标题，分别为“新的存有”、“律法与浪漫派”、“律法与敬虔派”。

这些内容方面的改变，依据是作者对经文进一步的理解和把握，因此也常常牵涉到对经文的分段。例如第 9 章原有四节，小题标为：“弟兄”、“实是与假象”、“上帝的客观性”、“绊脚石”（罗 9：30—33），二版则将第 4 节的经文，归入第 10 章第 1 节去处理，而第 10 章初版原来也分三小节：“澄清”（10：1—3）、“信息”（10：4—15）、“聋耳”（10：16—21）。改动最大的，当推第 12—15 章，初版原分两个单元（第 12—13 章“上帝的旨意”及第 14—15 章“运动”），每个单元中各小节的经文划分，在二版也大都作了变更。有兴趣的读者，若进一步去比较和分析，一定会有更多的发现。

从初版问世到推出全面修订的第二版，其间三年不到。日后，巴特希望没有人再去读初版。如今一版而绝的初版本，不仅使旧书肆老板视为奇货可居，更触发研究巴特思想进程者一睹公瑾当年的好奇。但是，巴特为什么不愿人读到初版呢？是悔其少作吗？显然不是，因为修订过的第二版，作者自己也不觉得满意，曾经动过念头再大改一次（以

后几次重印时，他都作过一些小改小动）。关键应是像不少研究者已经指出的那样，从初版到二版，巴特思想发展过程中出现了一个转折，或说思想发生了一个飞跃，人生道路也有所改变：从“乡村小教会的牧师”成为“大学神学系的教授”。[①] 所以，现在一般人评论巴特的《罗马书释义》，多是依据第二版立论的，对于我们了解巴特后来的神学思想，二版当然显得更为重要。巴特自己在《再版前言》里说：“再版和初版之间的关系究竟如何，应由拙著本身作出详尽的回答，而这类回答往往是无声的。奇怪的是，批评界竟然对本书初版的真正缺陷一无所知……”事实上，巴特将初版推倒重写，已经表明对此书初版缺陷的自觉超越，虽然日后他没有将对初版的不满意之处和盘托出。

巴特《罗马书释义》是一部自抒胸臆的著作。《四库全书简明目录》评宋刘敞《七经小传》说：“宋人说经，毅然自异于先儒，实自敞始，遂开一代之风气。然敞学有根柢，故能自为一家之言。”移来考镜巴特的《罗马书释义》在现代解经史上的地位，我以为虽不中亦不远。

西方历代的《圣经》考释，无异汗牛充栋，就是最近十年间的新著，数量上也超过《皇清经解》正续编的许多倍。与中土经学传统不同的是，西方（加上本世纪以来的东方）《圣经》研究是各代学人教友对“圣言”——神圣之言而非圣人之言——的体认与宏扬，御撰、钦定之说不闻，[②] 经、传、注、疏阡陌非严，不仅凭藉各种翻译，更须直探外文原本，于是就有上帝面前人人平等前提下能者人人争先的局面，既不会像有些国学家在“王化”之下对解说孔孟有天然的优越感，也不必像“外臣”或准外臣礼赞中国圣人和亚圣时有数典忘祖之忧。在中土治“西学”，言必称希腊、罗马，同言必称英美、德法，甚至言必称马列一样，本无可厚非，因“西学”至大，专修已属不易；在外国治“汉学”，言必称孔孟，同言必称老庄、六祖，皆情有可原，因“汉学”至深，浅尝难免辄止。救恩无疆界，《圣经》无祖国，而诸侯望之披靡，百姓趋之若鹜。其中道理，未必至大至深，又岂一言能尽？

东西方的《圣经》注释（Commentaries），数量虽大，基本上可分为

---

① 巴特重写此书的诸多原因中，有三点常被提及：1919 年重读基尔克果；1920 年 1 月起同图尼森开始阅读欧韦贝克（Franz Overbeck）；布龙哈特（Christoph Blumhardt，1842—1919）的影响。

② 英文《圣经》的雅各王译本，世称钦定，然而，这译本问世之初，在英伦学者中的声誉，未必会比路德以一介僧侣身份译成的德文《圣经》，在德语世界的影响更大。

三类：神学、考订类；述义、教牧类；蒙引、灵修类。[①] 第一类，从学术标准上看，应属最高，这类注释主要根据原文，在不同古代抄本、译本、导读和诠释之间，常考订异同、别白得失，著者一般提供自己的《圣经》译文，以明权衡取舍。这种注释的读者，大都是神学教授和《圣经》学者。第二类的读者对象，主要是教会里面的教牧人员以及研读神学的学生，这类注释有时涉及原文字义，但对历史上互殊的众说，一般不作过多的辨驳，而是依据久孚的定论，对教义作些引申解释，可作查经和证道之助。第三类注释，篇幅一般不大，但最为畅行，其特点是提供各卷经文的背景材料，依据一种或几种译本，疏解经文的难点，适合普通读者的读经需要。三类中，有时会有交叉和重叠，特别是到了东方，像引起布鲁纳极大兴趣的日本"无教会"运动的原文查经材料，不仅在第二类出色当行，有时或可比肩第一类。不过，总的来说，在汉语《圣经》注释方面，第一类的还相当少见（包括从西文翻译的），而真正体现《圣经》研究学术水平的，舍这一类莫属。

那么，巴特自抒胸臆的《罗马书释义》，应当归入哪一类呢？我以为当列入第一类。但这种看法是可以争议的，而当年恰恰是这种争议，使《罗马书释义》的声誉鹊起。按巴特《初版前言》中的话，"这本书是带着发现者的喜悦写成的。保罗宏亮的声音对我来说过去是全新的，现在还是全新的，恐怕对某些人来说也是全新的"。[②]

《罗马书释义》初版问世后，学院派的《新约》教授往往批评作者的别出心裁或"自抒胸臆"，也既认为它新得出格，既非传统、严格意义上的《圣经》注释，也没遵循严谨的历史一考证方法。对此，巴特自己有所答复。第一，他明确表示：历史一考证的解经方法，诚然是为理解所作的准备，但在这一方法与古老的灵感说之间，他会毫不犹豫选择后者，因"后者的道理更伟大、更深刻、更重要"，"它揭示了理解活动本身"

---

① 我在芝加哥时代的《新约》老师柯仁赐（Dr. Edgar Krentz）教授，多年前在 *Interpretation* 撰文，评介当时新出的一些《圣经》注释，就明确提出这种三分法。现在欧美出版的《圣经》注释系列，一般都可分别归入其中的某一类。这里基本参照他的分类，但用语有所不同。英语中有两本对新旧约《圣经》作概览的参考书，虽出版年代较早，仍然不失有用：John Goldingay & Robert Hubbard, *Old Testament Commentary Survey*《旧约注释概览》，IVP，1981；Anthony Thiselton & Don Carson, *New Testament Commentary Survey*《新约注释概览》，IVP，1977。

② 以下引文仿此，仅出夹注。若不另外注明，则引自本书译文。

(《初版前言》)。其次,他在《再版前言》中也坦陈:"作为理解者,我必须深入到这样的地步:我面对的基本上只是实义之谜,而不再只是文献之谜。"第三,巴特当年在马堡师从的余利歇尔教授,为当时《新约》研究泰斗,[①] 严守《圣经》学者的家法,用巴特的话说,"急于将我赶到实践神学这片平缓的河谷草地上去,他希望我不要附上校勘注释,而我则没有完全如其所愿。有些段落我认为必须避开大多数神学读者必定手持的绳套,这时我才作校勘注释。而对某些自己显然不甚了了的东西我就没有插嘴。"巴特这里谢本师的态度也很明显,他对校勘注释这类《圣经》学者的看家本领并不外行,虽然自己侧重挖掘《罗马书》的神学思想,但没有无视《圣经》研究的成果而横生别解。余利歇尔的看法和用意,也十分清楚,在他看来,昔日学生巴特的这本注释,算不上第一类的注释,神学和学术工夫欠佳,最多只能归人第二类的注释中去。平心而论,此书初版写作对象既非神学教授,也就无须对神学教授的写法亦步亦趋;另外这是巴特自抒胸臆的神学著作,硬将之套人教牧或灵修类,自然也不妥当。

在巴特看来,余利歇尔等《新约》学者,颇有些死于句下的味道,他打心眼里就不佩服。他的释义写作接近尾声时,曾给马堡的老师腊德去过一封信,其中提到自己正要完成的这本书,并称这本书实非余利歇尔、尼波嘎尔辈所能想见。[②]

这里不妨举《罗马书释义》中的几个具体例子,以说明巴特的解经方法是有所本、他的释义是有所见的。

《罗马书》1 章 18—32 节这一段经文,解经家一般将它解释为外邦人的不义以及上帝的忿怒显明在他们身上。但是,巴特对这里所谓外邦人的解释,与众不同。巴特没有拘泥于初期教会中常会碰到的外邦人与犹太人的二分法,而是以信仰为准绳,来衡量世上所有的人,尤其是那些自以为有信仰、知道上帝的人。"上帝!我们不知道我们用这个词是在表达什么。谁有信仰,谁就知道我们对此一无所知。……"(19)而自以为知道上帝一语涵义的人,其实正显明人类与上帝关系的不虔

---

① Busch,《巴特传》,上引书,页 125。

② 这段话的原文为:"ein seltsamer 'Fremdling in der Philister Lande', ein dickes altmodisches Buch voll von Mitteilungen, von denen sich Jülicher und Niebergall nichts träumen lassen ...",见巴特 1918 年 6 月 28 日致 Martin Rade 函,载 Chr. Schwöbel 编,*Karl Barth-Martin Rade. Ein Briefwechsel*《巴特与腊德通信集》,Gütersloh,1981,页 142。

不义(参见 20 节以下)。巴特这里的解释,还当同他对 2 章 14 节中“没有律法的外邦人”的理解联系起来看。此处的“外邦人”究竟指谁? 加尔文认为即指普通的、与犹太人相对的外邦人,巴特却像奥古斯丁和路德一样,在这里实际上主张所指为外邦基督徒在上帝面前藉耶稣基督蒙恩的光景:“没有启示的人得到启示,沉睡者是苏醒者,不信者是虔信者,不义者是义者!”(44)同样,第 26 节“未受割礼的”(akrobystia),在巴特仍然理解为外邦基督徒。

又如,历来对 7 章 7—13 节中的“我”(ego)有不同解法,有将之看作保罗自传性的,也有从心理方面去理解的,要不就从宇宙－历史层面作解释。撇开自传说不论,这个“我”到底何所指? 或认为指人类始祖亚当,进而泛指全人类。巴特则倾向于指基督徒,在这一见解上他可以引为同调的,不仅有奥古斯丁、阿奎那、路德、加尔文,还有阿特豪斯(Althaus)和虞格仁(Nygren)等当代神学家。当然,也有设法调和纷纭诸说者,新近看到的《新国际版研读本圣经》[①] 就是一例:“我:保罗似乎是用第一人称代名词来指他自己,但这也可广括地代表全人类(7:7—12),特别代表基督徒(7:13—25)。”其实,在这一点以及相关的问题上,罗列诸说并不困难,难的是权衡诸家后,定其去舍,并且使结果在整本书的上下文里浑然一体,没有丝毫抵牾处。巴特的《罗马书释义》基本上做到前后一贯、通体照应。

有人说,《罗马书》9 章 5 节或许是《新约》中引起最多讨论的一节经文,这里牵涉到原文的标点问题(如读作“ho on”还是读作“hon ho”,就意义不同),更重要的是神学思路问题。[②] 巴特在根据自己的理解、翻译了经文之后,又添加一个脚注,说明文本解释存在的多种可能性,并且对每种可能性提供自己的评价。巴特自己的解释,有充分的文本根据,并且援引了早期基督论的争论,来支持自己的判断,顺便回敬了余利歇尔(343—344)。值得指出,巴特为写作这本《罗马书释义》,从一开始,就努力根据希腊文重译经文,虽然当年他依据的希腊文《新约》,不像今天学者常用的 Nestle-Aland 第二十七版 *Vovum Testamentum Graece* 那么权威、可靠,而且我们若读巴特的德文原著,偶尔也会发现

① *The CRM Study Bible*, Milltown, NJ: Christian Renewal Ministries, Inc., 1996。

② 我们只要稍微比较一下德文 Luther 与 Elberfelder 译本、英文 KJV 与 NIV 译本,就能明白这种差异之大。

作者没紧扣原文的词句，却代之以相当自由的意译。巴特《罗马书释义》初稿中，至今还存有一本练习簿，其中抄写的是巴特根据希腊文新译的《罗马书》1—5 章译文。写作过程中，巴特也使用了当时他能找到的德文译本，主要依据的是路德译本，此外也参考了魏泽克（Weizsäcker）、习达格（Stage）和佘利歇尔诸家的译文。由此可见，巴特的写作态度极为认真，他在众说的去取之间，作过仔细斟酌，远非稗贩耳食者之流可比。

另外，关于《罗马书》10 章 4 节中的 telos nomou（汉语和合译本作“律法的总结”），向来解释也有歧异，从语文学的角度看，telos 一词大体有三层意思：终止；结尾；目的与归宿。① 仔细品味一下，我们会发觉不同的解释之间，神学意味实有不同，因为论终止，常在身后；讲目标，则转前头。从奥古斯丁到布尔特曼，再到朵德（C. H. Dodd）和柯瑟蔓（Ernst Käsemann），许多解经家都取第一层意思；巴特则继承从金口约翰以来的另一个解经传统，明确将 telos nomou 译成 Ziel des Gesetzes“律法的归结”（392），因为，在他看来，“所有人类宗教作证的目标（3：21）是基督。基督是人性需要、愿望、追求的目标……”（392）在我看来，巴特代表的这种解释，似乎更为可取，因为基督到来并没有终止或废弃律法，而是成全律法（太 5：17—18），这样，人类社会与基督的关系，就处于一种动态或进程中，或如德日进所说，宇宙万物都趋向俄梅戛点——吸引万民和造物来归的基督。当然，历史上也有人想调和上述两种观点，将 telos 同时解作“终止”和“目的”，这尝试可以追溯到古代的俄里根（Origen）及近代伊拉斯谟（Erasmus）等人，其方法是先将 telos 解作 teleiosis，然后用 pleroma（丰满、成全、完成）来解释 teleiosis；这种解释的前一步（即将 telos 解作 teleiosis），已被人断定于史无征，语文学根据不足；但在当代《新约》学者中，此折中方法似仍有相当的市场。②

巴特的《罗马书释义》，无论初版、二版，在解经方面都受到不少批评，有些批评确能搔到痒处。巴特不断修订此书，一方面也反映出这种

---

① 参见 Gerhard Kittel 编，*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*《新约神学词典》，Stuttgart，1933 ；后出新版并有英译；及 H. G. Liddell 与 R. Scott 合编，*A Greek-English Lexicon*《希腊文—英文大词典》，Oxford，1925 ，后经他人增订并出补编中该词条。

② 参见 Fitzmyer 前引著作中有关论述。

现实状况。至于他后来没在修订版基础上再动大手术，实有多方面原因，例如：大学教学任务繁忙，开始教义神学的写作计划，出版《罗马书释义》目的已达等等。[①] 日后，巴特选讲过《以弗所书》和《约翰福音》等《圣经》研究同教义神学研究，在他实相辅相成。巴特对《罗马书》并没忘怀。20 世纪 40 年代初，巴特在巴塞尔成人教育学院开设过一个学期的《罗马书》，留有一份相当完整的讲义。[②] 但是无论是在《罗马书释义》第二版，还是在 20 世纪 40 年代初的《〈罗马书〉讲义》，甚至在其他一些著作中，巴特对《罗马书》某些经文的解释，虽遭他人的严厉批评，他仍然坚持，深信自己的理解是对的。这里可以举《罗马书》13 章 1—7 节为例。这可能是对各国政府来说在整本《圣经》里最中听的经文之一，也是让相当多的基督徒颇感困惑的经文。

有意思的是，巴特将这段经文（再加上 12：21）放在"巨大的消极可能性"标题下（500—517），而且特别告诫某些读者，指出这段经文当与整本《罗马书》联系起来理解，对全书无把握的人，也不可能读懂这段经文。巴特从 12 章 2 节的"心意更新而变化"说起，提到个人不得不面对的国家、法律、教会、社会等权势（Gewalten），他们固然要求承认和服从，我们则须思忖：究竟应满足还是当拒绝其要求？"选择前者，显然就是选择了合法原则。选择后者，显然就是选择了革命原则"（502）。世人难道真的只能依违于合法性原则与革命性原则之间么？巴特的答案，颇有些出人意料："非革命"与"非合法"。巴特单刀直入破题：

> 巨大的消极可能性！说"巨大"，是因为在此不仅仅是面对近处的人在个别的态度和举动中进行表态，而是面对个人几近于"全"的"多"在总体立场上进行表态。说"消极"，是因为这种表态的动机和意义确实不是"无条件接纳国家为道德力量"（余利歇尔），也不是"为所有国家权力的神性本原大唱赞歌"（维恩勒），而是（即使在此）对人的抨击，抨击人的"志气高大"（12：16），抨击人的普罗米修斯式狂傲。我们感兴趣的不是人类的种种秩序，不是

---

① 本书《第四版前言》第一段和《第六版前言》中稍有提及。

② Karl Barth, *Der Römerbrief*《罗马书》, Volkshochschulkurs Basel, Wintersemester, 1940/41。这份讲义后来似印成书，正式出版。我查考过的，则仍是巴塞尔大学图书馆所藏当时用的讲义，打字油印本，仿佛 20 世纪 70 年代后期大学生不得不自掏腰包向系里购买却不便收藏（有否价值另当别论）因而十分讨厌的那种十六开本。

必须在某一种此类秩序中实施的人类行为("公民义务"[余利歇尔]),而是人不破坏这些秩序,是人面对这些秩序的勿为。(502)

接着,巴特掉转头谈何为现存秩序和统治者。[①] 他认为,从约翰《启示录》时代起到尼采,从再洗礼派到安那其主义者,并非反对政府里的败坏,而是向统治者存在的权力提出根本性挑战。"最大的义,乃最大的不义(summum ius, summa iniuria)。"因为"人没有在别人面前客观地拥有公义的权利,他给自己披上的'客观性'外袍越宽大,他给别人造成的不义就越严重"(504)。巴特质疑道:"哪种合法性的根源不是非法的?"这种发问,令人想起马克思等革命领袖向旧制度挑战时的气度,不同的是,巴特矛头所向不仅是反动派,也同时针对革命者:"说到'为恶所胜',革命者比起保守者有过之而无不及,因为带着'不'字的他更逼近上帝。……恶不是对恶的回答。受到现存秩序伤害的正义感不会因与现存秩序决裂而得以重建。'要以善胜恶'!"(506;参见 503,505)最后,他总结说:"要认识到上帝乃是制服现存不义的胜利者。这便是回归的意义所在。这便是《罗马书》第 13 章的意义所在"(506)。至此,我们才明白他说的"非革命"与"非合法"究竟意味着什么。可是,喜欢随意引用这段经文的基督徒以及爱听这段经文的"在上有权柄的",似乎都回避了这个问题:"你所念的你明白么?"(徒 8:30)

现代解经家对巴特在这个问题上的理解,有所批评。《罗马书》13 章 1 节中 exousia(和合本译作"在上有权柄的"、"掌权的")何所指?[②] 众说纷纭。改教家中梅兰希顿和加尔文认为是指维护公民权益的行政长官(civil magistrates);而路德等人将之同时理解成"灵性上的领袖"(spiritual rulers)和"世俗的统治者"(secular princes);巴塞尔当代《圣经》学者库尔曼(Oscar Cullmann)则主张 exousia 指的是"国家政府背后不可见的属天灵力"(invisible angelic powers that stand behind state government),甚至有政柄和属天灵力双重含义。[③] 类似库尔曼

---

① 他说:"现存秩序意味着:人又虚伪地认为已经澄清了自己本身的问题;人又怯懦地缩回到安全地带,不敢直面自己在的奥秘;人又愚蠢地祈求稍缓片刻再对自己执行死刑"(503)。

② 第 3 节的 archontes(和合本译成"作官的")则较易理解,大致相当于拉丁文的"imperia"和"magistratus"。

③ 见前引 Fitzmyer 著作中的综述。

的解法，据 Fitzmyer 说，Dibelius 早先用过，后来放弃，巴特等人则倾向于这种解释。应当指出，在《罗马书释义》中，巴特并没有将 exousia 本身看作属天的灵力[①]，他只是在解释《罗马书》13 章 6 节时说，恰恰是"官员、官府、现存制度的官方代表"这些人作神的差役，但是，"他们全部的在、全部的权力以及他们在你们面前获得辩护这全部古怪现象都在大声宣告一点：人的无理和作为目标的上帝世界（das Unrecht des Menschen und als Ziel die Gotteswelt）"（517）。此前，巴特明确说过，对掌权者的顺服，在伦理上纯属消极概念，却是相信上帝的人避免以恶报恶、为恶所胜的不二法门，最激进的革命不只是反叛，而且本身也是"对现存事物的辩护和强化"。[②] 所以，在巴特看来，反对叛逆，并不意味着拥护现存秩序，信仰上帝的人须注意的是，"叛逆者一不留神卷入的争执是上帝的秩序和现存的秩序之间的争执"（507）。接着，巴特列出了对这段《罗马书》解释最具创意的一个公式：

> 若将现存的秩序如国家、教会、权利、社会、家庭等等的总体设为：(a b c d)；
>
> 将上帝的本原秩序对这总体的扬弃设为括号前的负号：－(＋a＋b＋c＋d)；
>
> 那么显然，革命作为历史行为即使再彻底，也不能视为在括号前对人类秩序的总体实行全面扬弃的神性负号，而是充其量只能视为这样一种可能成功的尝试：扬弃括号内的现存秩序作为现存秩序拥有的人性正号。于是得出以下公式：
>
> －(－a－b－c－d)。

---

① 正如 Will Herberg 在 *The Social Philosophy of Karl Barth*（《巴特的社会哲学》，这是他为 *Community, State and Church: Three Essays by Karl Barth* [Garden City, NY: Doubleday & Co. , Inc. , 1960]一书撰写的导言，载该书页 11--67）正确指出的那样，巴特在《罗马书释义》时代，对政治秩序无论好坏，一律称之以现存秩序（与上帝的本原秩序相对），纳粹上台，巴特更不可能将当时在上掌权的同属天的灵力等量齐观，但此时他所反对的，仍只是纳粹政权对教会事务的干涉，他被逐回瑞士后，才逐渐发展出"正义国家"的认识，而这同他对教会责任反思的深化有关。

② 巴特的解释是："因为，在革命胜利的情况下，现存事物--切相对的公正通过革命相对的不公正得到了证实，而革命相对的公正则绝不会通过现存事物相对的不公正得到证实。……反叛者正是通过他的反叛站到了现存事物的一边，又正因此回头是岸，不是反叛者了"（507）。

在这一公式中必须注意，括号前巨大的神性负号很快就会出乎我们意料地将括号内人擅自以革命方式抢先改设的负号重新变成正号。换言之，鉴于神人之间的局面，旧事物经革命的算法在崩溃之后会以新的形式卷土重来，而且比以前有过之而无不及。(508)

应当承认，像这一类至今读来仍觉神采飞扬的文字，余利歇尔之流当然无法想见，斤斤于文献之谜者也难以认同这种法度中出新意的《圣经》神学，可是，用巴特的话说，"忠实原文字句何用之有，如果这种忠实是以对话语的不忠实为代价？"(509)[①] 单凭这一点，我们就不难体会《罗马书释义》对现代《圣经》研究的贡献是何等的实在。

五

前面一节最后对《罗马书》13 章 1—7 节的分析，在很大程度上，实已超越了对《圣经》原文个别词句的理解，而牵涉到对《罗马书释义》中所反映的巴特神学思想的阐述。综前所述，读者不难领会巴特对政教关系的看法要点。这里，我不想就这个问题深入探讨，不仅是限于篇幅，前已点到为止即可，更主要的是巴特对政教关系的思考，并不是《罗马书释义》的重点。关于信仰与政治或者教会与国家的关系，他后来另有文章详细论述过。[②] 下面想从神学思想方面，进一步探讨《罗马书释义》(第二版)所传的若干关键信息。

首先，读完全书，读者会有一种十分强烈的印象，就是觉得作者对宗教进行了无情的批判。不错，事实正是如此。但这里并没有让基督徒或无神论者无端伤心无端乐的因素，关键在于巴特所用批判的武器，

---

① 参见巴特在《再版前言》中关于他的"体系"所说的一段话。同处他又说："我关注的与其说是所谓全部的福音，毋宁说是真正的福音。"

② 学者公认，巴特这方面的代表性著述，主要有如下三篇：*Evangelium und Gesetz*《福音与律法》、*Rechtfertigung und Recht*《称义与公义》；英译作 *Church and State*（见前揭）、*Christengemeinde und Bürgergemeinde*《基督徒团契与公民社会》。参见前引 Herberg 文并 E. Jüngel 著，*Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth*《卡尔·巴特政教观初探》，载 *Zeitschrift für Theologie und Kirche*，Beiheft 6，*Zur Theologie Karl Barths: Beiträge aus Anlaß seines 100. Geburtstags*. Tübingen; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]，1986，页 76—135。

与费尔巴哈的不同，恰恰是信仰，或者像他所译的“忠信”（希腊文 pistis；德文 Treue Gottes），而不是不信，更不是无神。① 在谈到《罗马书》的主题时，巴特写道：“无论说‘因上帝之忠信’还是说‘因人类之信仰’，其实所指相同，其信为一。……人类的信仰是对上帝之‘不！’表示接受的一种敬畏，是以空穴为指向的意志，是激动地在否定中恒守不懈。在上帝的忠信和人类的信仰相会之处，人的义显现出来了，义人得生了”（18）。因此，基督教信仰的标志，在巴特看来，只能是在基督里，此外同上帝建立的关系，其“中枢就是奴隶的不义”（21）。又说如有一种信仰不满足于耶稣基督复活以后的空坟墓，那么这种信仰实是非信仰（参见35）。② 巴特眼中的宗教，正是建立在对上帝的误解之上的“人性之义”——

> 因为这种误解……于是，典型“宗教的”（特殊的、与一般生活相悖的）生活产生了；它带有一种浪漫的不可信性；在蔑视它的人面前，无论怎样能言善辩都不能使它变得可信。于是，先知的神性之义演变成了法利赛人的人性之义；然而人性之义就意味着不虔不义。……暂时还使演变成了法利赛人的先知……还在越来越高地建造他的巴比伦通天塔——贪得无厌地向上帝提要求，自信对上帝有把握，享受着上帝；然而，在他的日复一日的生活这层帝幕后面已经隐伏着上帝忿怒和正义审判的永恒之日。他是身居高位，但已坠落下来。他是上帝之友，但已成了上帝最痛恨的敌人。他是义者，但已受到正义的审判。（39）

自以为义者，无论显得多么虔诚，实际上都是对上帝的僭越，都是上帝之国的绊脚石（53）。历代多得是为上帝大发热心的人，他们误以为自己能为上帝作些什么，结果却丧失了唯一得救的机会（64）。在历史文化领域，煞有介事的宗教也带来严重的后果（272）。巴特认为，强

---

① 比较“唯有通过信仰”一节中的说法：“唯独上帝是义的，唯独上帝称义。只有从上帝出发，始终只有从上帝出发才有人之义可言。这是我们的批判态度的前提，是我们对律法、宗教、人的体验、历史、世界全部的此在和如此在、万有所持之批判态度的前提”（89）。

② 参见页68：“信仰——如果确系对上帝的信仰——是空穴，是在我们永不会成为、永不会具备、永不会做到的东西面前俯首，是在永不会变为尘世、永不会变为凡人的事物面前称臣……”

调世人在上帝面前无能为力，并非否定人类的积极方面，因为真正敬畏上帝的人，“他们的主题、历史的真正主题既非否定亦非肯定人本身，而是认识人与他所不是的上帝、与他之永恒本源的关系中的疑难”(67)。另一方面，宗教可能性的范围中也存在着疑难性，人完全受这疑难性的支配；同时，“在宗教的可能性中，无‘服从’、‘复活’、‘上帝’可言……”(232)因为“宗教的意义在于死亡”(256)，还“证明罪孽统治这个世界上的这些人的力量：连宗教人也是罪人，恰恰宗教人更是罪人”(261)。

与宗教批判相关联的，是本书中也颇为突出的巴特独特的教会观。《罗马书释义》中巴特对教会看法的表述(尤其是 9—11 章)，虽不像后来《教会教义学》时期那么系统和完整，也已相当清晰了。[①] 这一时期，他基本上把教会同宗教联系起来考察，而用来衡量宗教与教会的，仍然是信仰。他认为：“信仰乃是一切宗教的真理，乃是一切宗教纯粹和彼岸的开端。……无论在什么地方，信仰都不会成为某种生活史、宗教史、教会史或救赎史中的一个阶段”(111)。在谈到亚伯拉罕因信称义时，巴特解释说：

> 亚伯拉罕不是作为在割礼意义上有别于外邦人的上帝之友，而是作为未行割礼的信仰者接受割礼的记号的。他不是作为宗教意义上的笃信者，而是作为一个未经体验便开始注意上帝的法庭和恩典的人成为“宗教个体”的。他不是作为在教会的意义上适合于并奉召担任神人之间的中介者，而是作为未加入教会的局外人成为这一神人联盟中的人的代表。……割礼、宗教和教会是指示性的标志和见证，并非积极的内容；只要在其消极性和消亡性上理解和肯定割礼、宗教和教会，便是如此。(115)

---

① 从 20 世纪 30 年代起，巴特对教会论日益重视。我手边正好有一些 30 年代的两种神学刊物—— *Zwischen den Zeiten*《时代之间》和 *Evangelische Theologie*《福音神学》 都由慕尼黑 Chr. Kaiser 出版社印行，稍一翻检，就看到其中巴特发表的教会论方面文章多篇，例如：*Die Not der evangelischen Kirche*《基督教会的困境》，*ZZ*，1931，Heft 2；*Kirche gestern*，*heute*，*morgen*《教会的过去、现在以及将来》，*ET*，Nov. 1934；*Die Möglichkeit einer Bekenntnis-Union*《认信组合的可能性》，*ET*，Apr. 1935；*Kirche oder Gruppe*?《教会还是小派》，*ET*，Juni. 1936；*Volkskriche*，*Freikirche*，*Bekenntniskirche*《国民教会、自由教会、认信教会》，*ET*，Nov. 1936。

把握住外在性标志和见证的人，很容易感到笃定满足；而信仰却是在危机中激发出来，因为对拯救的信仰，正“产生于熙攘和杂乱，产生于未被拯救的世界侵袭到人内心深处的困惑和迷惘”(143)。而恰恰是教会，不是尘世，将基督钉在十字架上(407，422 等)。

巴特对教会的批判，也是他思想发展的必然结果。他一方面高举对上帝(或者毋宁说对死而复活之基督)的信仰，另一方面又倾向于基尔克果、欧韦贝克和社会主义，要这样一个人对宗教和教会的自我陶醉与麻木不仁视而不见、对身边世人的苦情充耳不闻，又怎么可能？因着对复活的基督的信仰，所以主的门徒不是信教者，而是蒙恩者(210，比较 218 关于使徒与教徒的区别)；由于是个人直面上帝的认信，所以恩典只能从上帝那里直接领受，无法在集体主义(哪怕以基督的名义结成的群体)中吃大锅饭：“恩典意味着：上帝将人的存在作为一个整体归于自己，为自己所有。恩典是上帝对一个不可分割的个人行使的权力。正因为恩典构成了个体的严重危机，所以恩典是整体全部此在和如此在中的真理”(221)。[①] 当然这种批判，以前已有人作过，《罗马书释义》中也以反诘句式发问：“为什么不像拉加茨那样，要求从毫无希望的教会和神学移居到略胜一筹的俗人世界中去？”(243)[②] 巴特认为教会是同基督福音两相对立的，大大小小的教会都在追求幻影(382)。

> 教会是多少称得上是全面和果断的尝试：使神性人化、物化、暂时化、世俗化、实用化；这都是为了人的幸福，这些人的生活并非没有上帝，但也没有活生生的上帝(瞧瞧那些“宗教裁判长”！)。一言以蔽之：教会尝试使那难以理解的、但也不可避免的道变得易于理解。……福音意味着扬弃教会，正如教会意味着扬弃福音(346)。

“让教会成为教会”，可以概括他后来对教会的思考，这也同他告别孤独大师基尔克果有关。爱之愈深，责之愈切，即使在批判，他对教会

---

① 而且在巴特看来，严格地说，没有什么“基督徒”，只有成为基督徒的机会(参见 333)。

② 拉加茨(Leonhard Ragaz，1868—1945)当年与库特尔(Hermann Kutter，1863—1931)齐名，巴特在社会主义思想方面，受过两人的影响，参见 Busch，《巴特传》，上引书，页 88—89。*ZeitSohrift für Kultur，Politik，Kirche Reformatio*《宗教改革学刊：文化、政治与教会的时代评论》，46. Jahrgang Heft2，April，1997 是拉加茨纪念专辑，可以参看。

的感情，也决不比张口闭口教会好的人淡漠。对自外于教会的人，巴特则说，聆听和宣告福音者，不会站在教会旁无动于衷，而是设身处地以投入的态度站在教会之中(348)，因为无论如何不可能绕过教会，虽说从教会出发又无法前行(352)。教会应悔改，真正成为神迹的教会、信仰的教会、上帝的教会(387)。巴特对教会持双重性的理解，因此区别以扫的教会和雅各的教会(参见356以下)。

最后，我们应当进一步思考的，是此书中阐述的巴特对当时的时代及其危机的认识。在论到历史与现实的时候，巴特说："历史可以有一种效用。过去可以和现在交谈。因为在以往和当前之中存在着共时性，共时性治愈了已往的哑和当前的聋，使它们能开口和听见"(132)。他甚至说，要理解《罗马书》，就应读各种世俗的文献，尤其是报纸。"因为，思想如果是真实的思想，就是生活的思想，因而也就是上帝的思想。……正是作为辩证的思想，思想才符合自身的目的，即探寻生活的深度、关联和现实，导致对生活意义的澄悟，使赋予生活意义成为可能"(448)。与此相关的，还有他对《罗马书》12章11节的译解，他主张应读成"服务于时代"而不是通常所译的"常常服侍主"。巴特开始写作此书时，欧洲还在连天烽火中，所以对于战争的问题，他特别作了阐述(494以下)。直面危机，洞察历史，不忘恩典就是出死入生的危机(225，参见553—554)。

巴特的《罗马书释义》，还反映出作者其他的神学思想，例如：原罪论(参见页162以下)、基督论(页148以下等处)、预定论(163)、人论(174等处)、恩典论(180；第6章，特别是182—186、221以下)以及伦理学思想，读者在阅读原著时不难体会。

在此还值得一提的，是本书的语言特色。巴特的文学功底很好，读中学时虽然数学和自然科学不出色，论写作班上却一时无二。读《罗马书释义》，我们发现辩证句式的频繁使用，例如："人性正因为是纯洁的，所以是不洁的；正因为未受挫折，所以经不起挫折；正因为是笔直的，所以是曲折的"(240)。又如："作为宗教的人，人将自己置于上帝的对面；现在他就不得不与上帝对立了。正是由于他思念自己与上帝的直接关系，这一直接关系丧失殆尽了"(247)。此外作者也大量使用了排比句等修辞手段(参见488以下"它自问"等处)，增加行文的气势。

巴特的《罗马书释义》初版，在瑞士一家小出版社印行，印数本不大，但瑞士神学书的市场也小，所以销出几百本后似乎销不动了，剩下

的则全部移交给印行第二版的德国出版社，存书一入德国市场，转眼脱销。加上第二版印出时，巴特已在哥廷根任教，有一些书评推波助澜，此书的名声越来越响。巴特此后的生涯，基本上是在四所大学度过：哥廷根（1921—1925）、明斯特（Münster，1925—1930）、波恩（1930—1935）和巴塞尔（1935—1962）。从哥廷根开始，巴特就注意向学院派神学研究方面靠拢，当时为了备课，几乎通宵达旦地读书写作。由于他在哥廷根的教席，是美国长老会专门在信义宗的势力范围内为弘扬"改革宗传统"设立的，巴特从此得以深入钻研自己的教会传统，日后成为改革宗神学仰仗的大师。晚年，他在巴塞尔正式退休时，已年逾七十五周岁，仍老当益壮，退而不休，时常还要开讲座、举办研讨班。几十年间，真可谓桃李满天下。

巴特生前发表的著作，已达六百多种。[①] 主要的著作，除去《罗马书释义》和《教会教义学》，还当包括以下这些：《上帝之言与神学》（*Das Wort Gottes und die Theologie*，1924）、《腓立比书通义》（*Erklärung des Philipperbriefes*，1927）、《基督教教义学发凡——上帝之言》（*Prolegomena zur christliche Dogmatik：Die Lehre vom Worte Gottes*，1928）、《神学与教会》（*Die Theologie und die Kirche*，1928）、《信以致知——安瑟伦关于上帝存在的证明》（*Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*，1931）、《当今神学的实存》（*Theologische Existenz heute*，1933）、《断乎不可！——答布鲁纳》（*Nein! Antwort am Emil Brunner*，1934）、《瑞士之声》（*Eine schweizer Stimme*，1945）、《十九世纪基督教神学史》（*Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Geschichte und Vorgeschichte*，1947）、《教义学纲要》（*Dogmatik im Grundriß*，1947）、《我所认识的布尔特曼》（*Rudolf Bultmann：Ein Versuch，ihn zu verstehen*，1952）、《基督与亚当》（*Christus und Adam*，1952）、《反潮流——战后短论集》（*Against the Stream：Shorter Post-War Writings 1946—1952*，1954）、

---

① *Antwort：Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*《答复——巴特七十生辰纪念文集》（Zollikon-Zurich：Evangelische Verlag AG，1956）的 Bibliographia Barthiana《巴特书目》收入从1906年至1955年12月的著作406项（页193—960）；*Parrhesia：Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag am 10. Mai 1966*《自若——巴特八十生辰纪念文集》（Zurich：EVZ，1966）的 Bibliographie 将1956年之后到1965年的著作增补至553种，尚不包括重印的一些专著、文集和译文。

《纪念莫扎特》(*W. A. Mozart 1756—1956*, 1956)、《神学问答》(*Theologische Fragen und Antworten*, 1957)、《致民主德国一牧师》(*Brief an einem Pfarrer in der DDR*, 1958)、《福音神学入门》(*Einführung in die evangelische Theologie*, 1962)。

研究者一般认为,巴特思想发展有几个过程。何伯格提出有四个巴特,即:早年自由主义神学时期"前巴特派"的巴特,写作《罗马书释义》初版时"原始巴特派"的巴特,《罗马书释义》第二版和《基督教教义学发凡》时期"早期巴特派"的巴特,以及写作《教会教义学》以来"晚期巴特派"的巴特。云格尔则划分三个时期:初期(到《罗马书释义》初版为止);辩证神学阶段(到《基督教教义学发凡》为止);教会教义学阶段。①

关于巴特神学思想的特点,有人用几个词语,相当精练地加以概括:圣经性、当下性、教会性。② 但是,一般人容易记住用来描述巴特神学的几个特别名词,如:危机神学、上帝之道神学、辩证神学、新正统神学。③ 这几个词语,巴特大都觉得不满意,可是最初,别人都是在巴特自己的文字中归纳出来的。巴特自己也承认过这一点,虽然对英语世界里极畅行的新正统主义一直持保留态度。巴特开始写《教会教义学》时,主要针对两个对手(他称之为异端),一个是天主教,一个是现代派。二十多年之后,他说,当时他对基要派还不太了解,否则应该加上的第三个异端就是基要主义,因为在他看来,基要主义不过是自然神学的一种变体,要害都是现代人类妄想控制启示。④ 但是,到了 20 世纪 60 年代,他对天主教的看法大有好转,还专门写文章一叙契阔。⑤

关于巴特与欧洲思想文化传统的关系,已有不少人作过探索。巴特去世一年半之后,哥廷根大学的教义史专家 Ernst Wolf 就指出,巴特的神学应是经典神学(klassische Theologie),巴特的著作应当享有

---

① 见 Herberg 前引文页 15、并 Jüngel, *Barth, Karl (1886—1968)*,上引书,页 254。

② Eberhard Busch 为 H.-Martin Rumscheidt 编,*Karl Barth in Re-Review: Posthumous Works Reviewed and Assessed*《巴特再评价——关于巴特遗著的评估》,Pittsburgh, Pa.: The Pickwick Press, 1981 所写的导言,页 xvi 以下。

③ 参见何光沪,《二十世纪的神学泰斗——巴特》,载《基督教文化评论》第四辑,贵阳:贵州人民,1994,页 1—18。

④ John D. Godsey,《巴特桌边谈》,Edinburgh et al: Oliver & Boyd, 1963,页 40 以下。

⑤ 关于他的普世合一的思想,可参看 Alfred Briellmann, *Karl Barth als ökumenischer Christ*《作为努力于普世合一基督徒的卡尔·巴特》,载 *Das theologische Erbe Karl Barths und die Kirche von heute*, Zürich: TVZ, 1979,页 17—24。

魏玛版《路德文集》那样的地位，遂有编订出版巴特新文集之议，当时估计册数在 60—70 册之间，但现在看来，文集出齐，肯定将逾百册。这是从对后人来讲的角度所说的经典神学，从继承前人的角度同样可以称之为经典神学，且不说巴特代表作《教会教义学》是一种神学大全式的建构，他的其他著作也表明他接受的思想传统之宏丰。从《罗马书释义》来看，或许可以借助巴特书中一起提到的几个人，来说明他思想所受的影响："加尔文的无情、基尔克果辩证的勇气、欧韦贝克的敬畏、陀思妥耶夫斯基对永恒的渴望、布鲁姆哈特的希望……"(255) 仔细分析巴特的思想，就无法忽视基尔克果的影响。1963 年 4 月 19 日，巴特在丹麦出席宋宁克奖授奖仪式时，发表题为《谢忱与敬意》① 答词，其中他是这样评价基尔克果的：

> 我把他看成这样一位导师，每个神学家或早或晚都得在他门下受教。[未受其教育者有祸了。但是受过其教者不应继续呆在他的门下，辞别不返者更有出息。]……他的一生，正如他有回自己所说的那样，有点食之无味(ein bisschen Zimt' zur Speise)，然而倒并非食物本身，而是正当的神学职责在于对付教会和世人。福音首先是上帝对世人说是的喜讯；其次福音还是这样一种信息，即这个团契向整个世界传播的信息；第三，福音是来自高天(aus der Hoehe)的信息。以上三点，就是我同基尔克果相逢以后，在其他老师门下所学到的。②

随后，五月份为纪念基尔克果诞辰 150 周年，巴特又撰文论述了这位丹麦思想家对自己的影响。

另外一个巴特终生与之对话的人物，就是施莱尔马赫。施莱尔马赫早年是巴特崇敬的目标，巴特中年以后同他分手，却告而不别，施氏仍是他超越的目标。1912 年，他称施氏为"一场新宗教改革的英明领袖"。巴特早年对施莱尔马赫的兴趣，一直持续到晚年，1968 年他称，神学家不仅应当研究施莱尔马赫，还须带着极大的敬意研究他。有人因此说，巴特生前发表的最后一篇文字还是论施氏的，而学术界一般公

---

① *Dank und Reverenz*《谢忱与敬意》，*Evangelische Theologie*，1963，页 341 以下。

② Zellweger-Barth，《我的岳父》，上引书，页 28。方括弧中的译文则译自 Busch，《巴特传》。

认巴特是施莱尔马赫以来基督(新)教中最重要的神学家。① 此外,对巴特思想影响较大的人物,还有一些,比如音乐家莫扎特。至于像 Albrecht Ritschl (1822—1889),巴特在哥廷根时期当然处在他的阴影下,但受到多大的正面影响,还不宜遽然断定。②

六

对于巴特的"一鸣惊人",因《罗马书释义》的出版,就任哥廷根大学神学教席,向来有种种不同的看法。举其大者,约有三端。或谓世无英雄,遂使竖子成名。这在反对巴特的人中,有相当的市场。另一些人则认为,江山代有才人出,各领风骚数十年;巴特正碰上一次世界大战,风云际会,敢将新桃换旧符。第三种人不完全赞同时势造英雄的说法,主张巴特的脱颖而出,与他自身的努力很有关系。巴特称不上天才,但他是相当勤奋的人,可谓一生工作、学习不止,所以成绩斐然。笔者也持第三种观点,因为在我看来,前两种看法失之偏颇。首先,巴特发表这部著作的时候,并非世无英雄,而是群雄并立、各据一方,这里不妨回想一下巴特的几位德国老师,在当年学术上都是些何等了得的人物。有不少人会觉得巴特太好斗,他的文字充满火药味(最典型的是他那篇对布鲁纳吼"断乎不可!"的"Nein!"),巴特自己则说他认为大家争论时都难有"妇人之仁";在这一点上,墨尔格里阿诺对自己老师德·圣帝师的一句评语,放到巴特身上,我看也恰如其分。③ 其次,若说风云际会,

---

① 这篇文章当指巴特为薄励所编《施莱尔马赫文选》写的跋,是 *Schleiermacher-Auswahl mit einem Nachwort von K. Barth*, Auswahl von H. Bolli, Gütersloh, 1968。虽有人称巴特的地位已经超越施氏、上接路德。巴特自己没有目空加尔文和施氏的自信。参见汉斯·昆,《基督教大思想家》(中译本,香港汉语基督教文化研究所,1995);Jüngel, *Barth, Karl(1886--1968)*,上引书;何光沪,《二十世纪的神学泰斗—— 巴特》,上引书。

② 例如 A. Durwood Foster 将巴特和蒂利希都看成 Ritschl 间接的传人,见其 *Albrecht Ritschl*《里敕尔评传》,载 Martin E. Marty 和 Dean G. Peerman 编:A *Handbook of Christian Theologians*,增订本,Cambridge: Lutterworth Press,1984,页 49 以下。

③ A. D. Momigliano 在 *In Memory of Gaetano De Sanctis (1870—1957)*《纪念卡塔诺·德·圣帝师(1870—1957)》中说:"From the Germans he learned the 'method' which at that time went together with the habit of harsh polemic and a refusal to admit the possibility of error."(他从德国人那里学来的"方法",在当时,是同厉声辩难以及拒不承认自己可能有误的习性,结伴而行的。)载 G. W. Bowersock 与 T. J. Cornell 合编,*Studies on Modern Scholarhip*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press,1994,页 55。

际会如此风云的，又岂止是巴特一人，凭什么让他独领风骚？这里我们不能不看到巴特自身努力和条件的作用，而这些对于今天的汉语学术界仍然很有意义。

谈到他自身的学术条件，在当时欧陆神学界只能算平常。德语区的文法中学(Gymnasium)当然很有名气，今天仍然是德国、瑞士大学生出身的正途，可是巴特深感自己所读的那间学校，在古典语言(古希腊文和拉丁文)方面的训练，比起当时德国的一些学校，还欠扎实。① 在大学读神学期间，巴特所学希伯来文远非娴熟。在现代外语中，法语应推最好，他早年在日内瓦任助理牧师期间，就用法语作过演讲；起初英语使用机会不多，他就读一些英文的侦探小说，边娱乐边修炼，日久竟也成了正果，翻译出版了英国作家赛尔思(Dorothy L. Sayers，1893—1957)的几篇神学论文，而他一生中翻译的另外一位作家是加尔文。50年代，不少英语国家的学生来巴塞尔立雪程门，巴特专门为他们开了小灶——英语研讨班，有位美国学生后来说，巴特英语讲得“极棒”(amazingly well!)，② 幽默杂出，风趣横生。对于欧洲的文学与艺术，巴特可谓浸淫颇深。③

巴特是一位坚定献身神学的学者，他说：“我从未想过要去从事神学之外的工作，问题是在于何种神学！”(本书《再版前言》)他也常常批评将神学研究哲学化的倾向，但这决不意味着他对哲学一窍不通，或者说他自己丝毫不受哲学的影响。恰恰相反，他若没有早年对康德等人的迷恋，以及随后对基尔克果等人思想的阐发，也就不会有日后用《圣经》和信仰所作的宗教和哲学批判。巴特的神学著作，一般来说并不是系统神学，他并不讲究体系井然，即使在结构上特别精心结撰的《教会教义学》中，自相抵牾、前后矛盾之处也不一而足，这还不是他人的评价，而是他晚年的自评。④ 他在一封信(1960年3月5日)中对女婿

---

① Busch，《巴特传》上引书，页26；这也是他到哥廷根大学后，觉得拉丁文不太够用的原因。季希葆木任助手后，两人一起研读奥古斯丁和路德，巴特的拉丁文较前应有长进(参见同书图例35)。

② Godsey，《巴特桌边谈》，上引书，页8。

③ 关于这点，可参看 Thomas Kucharz 的 *Theologen und ihre Dichter: Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich*《神学家与诗人：巴特、布尔特曼、蒂利希与文学、文化及艺术的关系》，Mainz：Matthias-Grünewald-Verlag，1995。

④ 见 J. D. Godsey，《巴特桌边谈》，上引书，1963，页12。

说、他虽然讲授并撰写"教义学",但从根本上来说远非教条式的人(gar kein dogmatischer Mensch)。①

理解这样一位人物的思想其实不易。35 年前的受难周(Easter week),巴特访问美国,芝加哥神学院(CTS)及时推出专号学刊,欢迎越洋而来的客人,该号卷首语出自 Howard Schomer 之手,题为《向正统基督教的激进博士巴特致敬》,文中第一段话这样说道:

> 本院和美国神学界同仁一起,欢迎巴塞尔大学的荣休教授巴特首次来我国访问。在此我们向芝加哥大学神学研究院表示敬意,因其倡议擘画,当代最有影响的基督(新)教思想家得以来到中部,在洛克菲勒纪念教堂作一系列学术演讲。本期《文萃》(*Literary Register*)围绕巴特神学思想和政治行动中心的教牧关怀,是一座深沉开明的神学院向正统基督教信仰的深沉激进的博士表示极大的感激。②

在笔者看来,引文的末句,一如该文标题,实是点睛之笔,不少问题可藉此说明。这里不妨疏证一二。首先,文中重复使用 profoundly 一词,不能只归结为弄笔头者故作前呼后应的修辞手法,与人心浮躁社会中常见的玩深沉更不可同日而语,而是反映出言者异中求同的心态。巴特对所谓开明的自由主义神学早无好感,但现将他说成是激进者,那么开明/自由派与激进派之间,就是五十步敬百步了,况且彼此又同一深沉或深刻呢。其次,用正统基督教(或其信仰)来界定巴特的地位,当然与英语——特别是美国——神学界对巴特的观照传统有关,言者已上心头的大概是"新正统"之类。③ 一般情况下,神学思想上的保守或自由,并不意味对同一纯正传统的捍卫或游离,而是彼此对各自标榜和高举的正统旗帜的捍卫以及对对方旗帜的不屑一顾甚至挥以老拳。这种情形,据我所知,在学术思想史和社会思想史上,都屡验不爽。这里

---

① Zellweger-Barth,《我的岳父》,上引书,页 23。

② Howard Schomer, *Homage to Karl Barth: Ridical Doctor of Orthodox Christianity* "向巴特——正统基督的激进博士——致敬", *The Chicago Theological Seminary Register*, LII:4, Apr. 1962,页 ii。

③ 欧陆、英美同属西方,其间也有差别。对巴特而言,英伦与美利坚在阐释他的思想方面,相差很远。

称正统，仍是拉大旗之故技，无足惊奇。

笔者初则惊愕、继思则叹赏的，倒是夹在“激进”和“正统”之间的“博士”。初则惊愕，是因为巴特不像阿奎那或路德，年轻时没有寒窗苦读、博得个博士功名，[①] 他以牧师身份开始登上大学的神学讲台，得到名誉博士学位，则是以后的事。称什么不好，偏要称博士？称 theologian 或 thinker，就输给 doctor 吗？继而思之，则不由叹赏起作者这一疏之外的百密来。美国的学术传统，不同于欧洲大陆。早年在美国大学或神学院执教者，未必都是博士资格。上世纪 80 年代我在芝加哥师从的，是清一色的博士，只有一位已经退休多年的神学前辈（神学与科学对话方面的大腕人物，在一个研讨班上再次亮过相），仅有硕士的学历，似乎是例外。但遥想当年，此公开始在神学院执教时（40 年代?），没得过博士学位的，肯定不像几十年后这般凤毛麟角。60 年代在芝加哥神学院执教的作者，在欢迎世界著名神学家的时候，一再称以博士，固然可从习惯成自然方面来理解，其实也表明在学（院）言学（历）的立场，当然更可以从像称呼中世纪教会博士那样以表尊敬的角度来理解。[②] 欧美文化传统相近，交流起来尚且不能无隔，巴特真要进入汉语华土，困难更在美国神学界对他的理解与接纳之上。[③] 但是，虽然困难，还是要设法理解。本书的出版，是一个良好的开端。并愿日后汉语学术界能够进一步引进他的代表作——《教会教义学》，至少在东亚这部著作的翻译，日本和韩国都已经走在我们的前面了。中国若要成为文化大国，这方面不努力也会功亏一篑。

---

① 巴特一度打算回马堡读博士，结果这愿望未实现。他虽未写过博士论文，却得过博士学位。一生获得名誉博士学位有 12 个之多，包括 20 世纪 60 年代在天主教重镇巴黎大学接受的名誉博士学位（参见 H. Stoevesandt，*Der weltbekannte Theologe*《举世闻名的神学家》，载 *Der Zug der Glockensel*，页 51），其他荣誉还不算。

② 在万维网（WWW）上开设“加尔文与巴特神学”网页的 Daniel H. Griswold，是我的网友，他同时主持“加尔文与巴特”网上通信研讨会（Calvin-Barth Mailing List），所撰欢迎辞中，就直截了当地声明参加该会的前提条件是“a genuine desire to learn from these two doctors of the church”（向这两位教会博士学习的真切愿望）云云。巴特 70、80 岁纪念文集编著者献辞中，也都有拉丁文“教会博士”（ECCLESIAE DOCTORI）字样。

③ 巴特多次批评过美国神学界普遍存在的对他的误解。这种情况，20 世纪 60 年代以来，当有不少改善。其实，也不一定是橘化为枳，在瑞士我也听到过从基要派立场对巴特所作的攻击。在东亚，日本思想界是较早引进巴特的，韩国教会早先一般反而忽视他；华人对巴特的认知，大多借助英美学者，其中香港中国神学研究院在介绍巴特思想方面，功不可没。

关于本书的汉语译文，读者读后自有体会。我读这份译稿时，就常常为译者准确的理解、流利的译笔和雅洁的词句所折服，虽然我并没处处对照原文。巴特的著作，翻译起来并不容易，尤其是他对《圣经》的大量引用，更容易让对《圣经》不太熟的朋友不知底里。这里正好有个例子。原书第566页有句话说："Wer Ohren hat, zu hören, der hört."原译作"凝神听者必有所闻。"显得突兀；此处实是暗引《圣经》，如《马太福音》11章15节、13章9节（又参启2:7、11等处），可简单译为："有耳可听的，就应当听！"

巴特很早就说过，我们对上帝所说的话，千言万语，也无非是一声小小的赞叹："啊，对！"（Ach, ja!）这是祈祷，而且是所有祈祷的源头。[1] 人言总有尽头，上帝的道永存。

在写作本文过程中，笔者得到诸多朋友的帮助和鼓励，朱国俊先生和梁艺莲小姐数次惠寄有关中文材料，韩国友人河恩奎牧师慷慨地出示多年来自己购藏的巴特德、英文版著作，这些都是让我十分感念的，不是一个谢字就能了得，而没有一点谢意就更不得了。

---

[1] K. Barth, *Gottes Gnadenwahl*《上帝的恩典拣选》, Theologische Existenz heute, Heft 47, 1936, 页56。

目　录

初 版 说 明

本书 1919 年初版，1922 年全面修订后再版，此为该修订版的第 14 次印刷。

第一次印刷(＝第二版 1000—3000 册)慕尼黑，1922
第二次印刷(＝第三版 4000—7000 册)慕尼黑，1923
第三次印刷(＝第四版 8000—11000 册)慕尼黑，1924
第四次印刷(＝第五版 12000—14000 册)慕尼黑，1926
第五次印刷(＝第六版 15000—16000 册)慕尼黑，1929
第六次印刷(＝第七版 17000—18000 册)慕尼黑，1933
第七次印刷(＝第八版 19000 册)措利孔，1940
第八次印刷(＝第九版 20000—21000 册)措利孔，1947
第九次印刷(＝第十版 22000—23000 册)措利孔，1954
第十次印刷(＝第十一版 24000—25000 册)苏黎世，1967
第十一次印刷(＝第十二版 26000—28000 册)苏黎世，1976
第十二次印刷(＝第十三版 29000—34000 册)苏黎世，1978
第十三次印刷(＝第十四版 35000—39000 册)苏黎世，1984
第十四次印刷(＝第十五版 40000—43000 册)苏黎世，1989

新版说明

慕尼黑凯泽(Chr. Kaiser)出版社在1921年12月再版发行了卡尔·巴特的《罗马书释义》(正式注明的再版期为1922年),距该书初版仅三年时间。早在1922年夏,作者就在酝酿重印《罗马书释义》1922年修订版。第二次印刷与第一次印刷在以下三方面不尽相同:一、巴特按友人克里斯特(Lukas Christ)的建议,作了多处润饰以及少量增补;二、出版社更正了首次印刷时的页码错误:正文开始处的阿拉伯数字页码原来误作"5",第二次印刷时改为"3",这样两次印刷的页码在全书中便产生了两页的位移;三、书末增补了"《圣经》章节一览表"(包括一部分巴特未注明的《圣经》引文出处)和"索引"(篇幅较小的人名索引和术语索引),均由梅尔茨(Georg Merz)编制。除此之外,两次印刷的版心大体相同。但由于巴特作了一些小修改,所以当时有几处不得不重新排版或者拼版;否则就无法解释为何第二次印刷的修订版排字舛误百出。这一版本以后又多次重印,但未作任何改动和修正(只是增加了许多新的前言)。

《罗马书释义》直至1984年还以哥特花体字体印刷。但这次重印的1922年修订版采用了今天通行的拉丁圆字体,因而必须重新排版。利用重新排版的机会,迄今各版中的排字错误得以勘正,包括在第二次印刷时未作修改的、第一次印刷中的少量排字错误和以后某几次重印时产生的大量排字错误。此外为便利读者起见,全书采用了现代标点符号。第一次和第二次印刷在标点符号方面的差别已然非常显著。这

两次印刷中标点符号的使用即使称不上随心所欲，至少也是极无规律的，所以不能认为这是作者刻意追求的修辞手段因而是其著作神圣不可侵犯的组成部分。有些段落使用(或不用)标点符号，严格地说是违反规则的，但只要给人的印象是表达了某种修辞意图，就维持原状。

除少数例外，在正字法方面基本上未作改动，尽管有大量似乎纯属偶然的不规律现象——比如巴特惯用的大写以及“höhern”和“höheren”、“unsern”和“unseren”之类不同拼写方式之间的随意转换。这些不规律现象中的大多数与其说应该归咎于作者，毋宁说是1921年和1922年出版社或印刷厂的疏忽所致。但我们认为，不宜抹去早先这本著作产生过程中留下的履痕。

这次重印标出了迄今版本的页码。文中嵌入的双直线中的数字表示旧版中换页处的新页数。这些数字根据1922年第二次印刷时修订的、以后一直沿用的页码(至于几篇前言，则根据不断扩展后1929年第六版的罗马字母页码)，在全书中比第一版顺延两页。

索引(“《圣经》章节索引”，即以前的“《圣经》章节一览表”；以及“人名与术语索引”，即以前的“索引”)按这次印刷的页码作了相应的改动，作了一些刊谬补缺的工作。选取人名和概念时仍按当年格奥尔格·梅尔茨制定的框架，待以后编选《巴特全集》时，再对《罗马书释义》的索引作全面修改。

欣里希·斯特费山特(Hinrich Stoevesandt)
卡尔·巴特文献档案馆
1987年5月于巴塞尔

初版前言

诚然，保罗是作为时代之子向同时代人说这番话的。但比这事实重要得多的是：他又是作为上帝王国的先知和使徒向所有时代的所有人说这番话的。诚然，应该注意古今之别、彼此之别。但注意旨在认识：就事情的本质而言，这些差别毫无意义。诚然，历史－批判的《圣经》研究方法不无道理，它为理解做准备，绝非多此一举。但若让我在这一方法与古老的感悟说（Inspirationslehre）之间作出选择，我会毫不踌躇地选择后者；后者的道理更伟大，更深刻，更重要，因为它揭示了理解活动本身，而离开理解活动本身，则任何准备措施均无价值可言。诚然，我为自己无需在两者之间作出选择而感到欣慰。但我的全部注意力聚于一点：透过历史事物窥见《圣经》的永恒精神。过去严肃的，今天依然严肃；今天严肃的、并非纯属偶然和怪癖的事物，与过去是严肃的事物具有直接联系。我们若确有自知之明，保罗提出的问题就是我们的问题；保罗作出的回答若照亮了我们的心灵，他的回答就是我们的回答。

早已发现的真，
与高贵的灵姻娅相连，
这古老的真——去把握它吧！

理解历史意味着旧时智慧和今日智慧之间不断进行日益真诚、日

益紧迫的交谈。这两者实为同一种智慧。在此我怀着恭敬和感激的心情怀念家父弗里茨·巴特(Fritz Barth)教授。为证实这一点,他倾注了毕生的心血。

以实事求是的投入态度与保罗站在一起,而不是作为漠然的旁观者与保罗对立;在所有如饥似渴地追求义的时代里,这无疑都是再自然不过的事情。也许我们如今正在跨入一个这样的时代。如果我在这点上没有搞错的话,那么,拙著现在就能作出——当然是有限的——贡献了。读者不难发觉,这本书是带着发现者的喜悦写成的。保罗宏亮的声音对我来说过去是全新的,现在还是全新的,恐怕对某些人来说也是全新的。拙著杀青之时我非常清楚,还有许多尚未听见、尚未发现的事情。因此拙著只是预备性的前期工作而已,它恳求大家都来参与工作。但愿有更多以此为己任者前来发掘这一泉眼。我怀着欣喜的心情,期盼大家一起来重新探究《圣经》的福音,倘若我的希望暂时落空,那么这本书有时间去——等待。《罗马书》本身不也在等待吗?

1918 年 8 月于萨分维

再版前言

也没有上耶路撒冷去，见那些比我先作使徒的，惟独往阿拉伯去，后又回到大马士革。

οὐδὲ ἀνῆλθου εἰς Ἱεροσόλυμα

... ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν

《加拉太书》1:17

我在初版前言里将这本书称为一项“预备性的前期工作”(Vorarbeit)。如果这一提法和那句几乎臭名昭著的结束语(这本书有时间去——等待……)一样引起了足够的重视，那么我现在推出修订本时就无需再为自己辩护了。修订版作了大量改动，可以说初版的框架已经片瓦不存。初版时我好不容易鼓起勇气，希望这本书“作出——当然是有限的——贡献”，能使某些人一改故辙，开始注意保罗和《圣经》。我的希望实现了，如今这本书的初版可以带着它所有的长短瑜瑕退出历史舞台了。我继续埋头做已开始了的工作，在此再度呈上暂时的成果。当年形成的立场又向前推进了一步，重建并且加固了阵地。因此，拙著如今是以迥然不同的面貌出现的。历史对象以及主题的一体性保证了此时与彼时的连续性，在读者那里想必也是如此，如果他们愿意一如既往下功夫参与这第二项“预备性的前期工作”的话。拙著的再版也只是预备性的前期工作而已，这并非意味着一定会有第三版面世，更不是允诺最终会有大功告成的定稿。人的作品无一例外仅仅是预备性的前期

工作，神学著作尤其如此！有些人在我的《罗马书释义》里看到一种新正统神学的魔影出现，我说上面这番话，是希望他们不至于完全无视事实而指责我变化多端，朝秦暮楚。一部分读者的行为表明，人们是可能无视事实的。

再版和初版之间的关系究竟如何，应由拙著本身作出详尽的回答，而这类回答往往是无声的。奇怪的是，批评界竟然对本书初版的真正缺陷一无所知；不过在此我无意将公式告诉读者，尤其是那些书评家，无意告诉他们如何简洁地表达那些本来可以、也必须以几乎是毁灭性的方式说出的事情。[①] 我暂且只想说，在现已完毕的继续运动和阵线转移过程中，主要有四个因素起了作用。首先是对保罗的继续研究。虽然按我的工作方式，这种研究只是东鳞西爪地涉及了一些保罗文献的片断，但还是使我渐渐对《罗马书》有了新的认识。其次是欧韦贝克(Overbeck)。[②] 我在其他场合已与图内森(Eduard Thurneysen)[③] 一起详细论述了欧韦贝克对所有神学家的警告。我首先将他的警告与自己相联系，尔后才针对敌人。我在《罗马书释义》第二版中尝试探讨这位极为引人注目和具有罕见虔诚的先生。至于这种探讨是否成功，我只能接受这样一些人的评判：他们证明自己确实看到了欧韦贝克最终提出的实质之谜(确实不仅仅是生平和心理之谜！)，并至少试图解开它。换言之，我不能接受菲舍尔(Eberhard Vischer)这类人的评判！第三是一种比较高明的教导和一种更为密切的关注。前者指从我兄弟海因里希・巴特(Heinrich Barth)的著述里领受的教导，他向我揭示了柏拉图和康德思想的真正指向；后者指对可从基尔克果和陀思妥耶夫斯基那里获得的、有助于理解《新约》的东西的关注，在这方面尤其是图内森的提示使我茅塞顿开。第四是对拙著初版接受状况的仔细追踪。关于这一点，我认为在众多书评中恰恰那些对拙著持赞赏态度的更有利于我作自我批评，因为我听到此类谬誉后极为震惊，立刻觉得有必要以另外的方式进行论述，大幅度地改变立场。——以上列举了四项因素，以便那些无论什么事情非要问清来龙去脉不可的人在进行推测时

---

① 本书临近杀青时，我在《新教会杂志》(1921年10月号)上读到巴赫曼(Ph. Bachmann)的论文。我不得不承认这篇论文毫不留情地提出的异议是言之有理和意义重大的。巴赫曼会发觉这些异议曾使我思索良久。

② 1873—1905，德国新教神学家。——译注

③ 1888—1974，德国新教神学家。——译注

至少能马上找到本书嬗变的印痕。说真的，人世间什么事情没有来龙去脉呢？

但在我看来更为重要的是初版和再版共有的一些原则性问题。

本书别无他求，只是一位神学家与其他神学家之间的一段谈话而已。余利歇尔(Jüicher)和菲舍尔喜出望外地断定我本人是神学家，这纯属多此一举！我从未想过要去从事神学之外的工作。问题在于是何种神学！有人认为，如今的关键在于摆脱神学，思考、尤其是评说某些妇孺皆知的事情。我觉得这种观点极不慎重，甚至堪称歇斯底里。我的问题是，那些敢于不管对谁都如此评说的人，是否应该先在自己圈子内就实义达成共识。拉加茨(Ragaz)[①] 及其追随者不假思索地说什么这是顽固、傲慢的神学举动，对此指摘恕我难以接受。谁认为眼下我提出的这个问题纯属废话，那么该干什么悉听尊便。与这类人不同，我们认为恰恰在似乎有必要到处呼唤的时代，探讨"是什么？"的问题极为重要。我无意隐瞒，在此等待读者的是神学，还算凑和的神学。如果非神学家置这一警告于不顾，执意也要读拙著(我认识一些会比神学家更能理解拙著的非神学家)，那么我会非常高兴的。我认为这本书的内容和所有人有关，因为它的问题是所有人的问题。不过即便想到他们，我也不能过于轻松。某些外文引语经翻译后可能会丧失力度，恐怕读者有时还得忍受一些晦涩的神学—哲学咒符。如果我的想法不是大错特错的话——在此我不得不反对博努斯(Artur Bonus)的观点，那么我们神学家越是不去明确和有意地面对"俗人"，而是象每个诚实的工匠那样把全部精力倾注在事业上，我们就越是代表了"俗人"的利益。

老布鲁姆哈特(Blumhardt)[②] 说："神性以简单性为标志"。拉加茨的追随者中有人试图以这句话驳倒我。我是这样回答的：我从不认为自己说的或写的是"神性"。就我所知，书里根本没有"神性"。我们不是老布鲁姆哈特。如果至少我们的任务不是打听神性，那么简单性，即人们藉以从上帝出发理解《圣经》和其他一些事物的简单性，以及上帝自身发言时体现的简单性，就不在我们旅途的起点，而是在我们旅途的终点。过三十年后再继续谈简单性吧，眼下还是先谈真理！对我们来说，无论保罗的《罗马书》，还是神学的现状，无论当前世界的局势，还

---

① 1868 1945，瑞士新教神学家。——译注

② 1805 1880，德国新教神学家，其子亦为神学家。——译注

是人面对上帝的处境，都不是简单的。谁认为在这种处境中事关真理，谁就必须鼓起勇气首先使自己做到“不简单”。如今无论从什么方面来说，世人的生活都是艰难复杂的。他们最终会因为那种气喘吁吁的虚伪简单性而来感谢我们，如果说他们还懂得感谢的话。但我要严肃地扪心自问：这对“简单性”的呼唤是否意味着其他什么，而不是意味着本身丝毫不难理解的、神学家们大都也身体力行的追求，即追求一种直接的、并非悖谬的、并非独自可信的真理。我想起了和维恩勒（Wernle）这位如此严肃的高尚者打过的那些交道。我要是“简简单单地”说：基督复活了！他就以那些最神圣的东西受到伤害的现代人的名义对末世论（eschatologisch）大为不满，抱怨这一难上加难的思维问题被暴力扭曲了。然而我要是坐下来，以思维的语言，即以辩证的方式说出这同一句话，他却又突然以简简单单的基督徒的名义哀叹，这种理论是如此古怪、玄妙和艰深。我该如何回答他才好？显而易见，若要顺他的心，我只有决心放弃信仰的曲折轨迹，说些尽人皆知的、使用方便的、直接的、毫无悖谬性的东西了；而这些东西在真理的王国、在全是童真和全无童真的王国里是无立锥之地的第三者。我何尝不想简单地谈论《罗马书》的内容呢？真有能这样做的人，但愿他马上就出现在我身边；我不会抱残守缺，不会坚持本书的神学观点。然而迄今为止，在此类“简单”谈论者中间我只遇到了这样的人：他们简单地谈论——但谈论的是别的事情。所以他们不能使我皈依他们的简单性。

接下来讨论另一方面。有人称我是“对历史批判派深恶痛绝的死敌”。为什么要说这些气话，而不平心静气地想一想这到底指什么？确实，我抨击了新近以《罗马书》为题的评论，不仅针对所谓历史一批判派的评论，而且也针对其他人比如查恩（Zahn）和屈尔（Kühl）的评论。但我不是指责他们采取了历史批判的方法，正相反，在此我再次坦率地承认，这一方法是有理和必要的。我是指摘他们停留在对文本的阐释上，并且在我看来，他们的阐释也称不上是什么真正的阐释，而只是初步低级的阐释尝试。他们将希腊文词语和词组翻译或改写成相应的德语词语和词组，对此作出语文学一考古学的注释，然后集零为整，或多或少可信地凑成一种历史一心理的实用主义；他们便是这样确定“经上所记”的，并且以此为满足。历史学家在这样确定“经上所记”时是如何心里不踏实，是如何依赖于大多是极为可疑的臆测，这点余利歇尔和里茨

曼(Lietzmann)[1] 比我清楚得多。这种初级尝试也不是什么缜密的科学。严格地说，研究《罗马书》的缜密科学也许应该局限在手抄本的解读及其语词索引的编制上。但历史学家不愿局限于此，自有他们的道理。“实证的”评注就别提了，即使余利歇尔和里茨曼的批注里也有无数蛛丝马迹，表明这些作者甚至还要超越上述初级尝试，进一步理解保罗，即揭示如何才能不仅仅以希腊语或德语重新叙述(nachgesprochen)、而是重新思索(nach-gedacht)经上所记的，揭示其可能的含义。分歧由此而来。为了事先要做的工作而理所当然地运用历史批判法，这不是分歧的起点。历史学家进行上述初级阐释尝试，我便怀着感激之情对他们表示密切关注；在确定“经上所记”这一领域内，我做梦都不敢别树一帜，只能拜倒在满腹经纶的余利歇尔、里茨曼、查恩、屈尔及其前辈托鲁克(Tholuck)、迈尔(Meyer)、魏斯(B. Weiβ)、李普西乌斯(Lipsius)[2] 等人脚下聆听教诲。然而，看到他们如何尝试深入到真正的理解和阐释，我就为他们的要求之低而感到惊异不已。所谓真正的理解和阐释系指这样的工作：路德在诠释时带着直觉的把握进行的工作，加尔文显然系统地视为自己注经之目标的工作，新一代学者尤其是霍夫曼(Hoffmann)、贝克(J. T. Beck)、戈德特(Godet)和斯拉特(Schlatter)[3] 显然至少努力去做的工作。不妨将余利歇尔和加尔文作一对比。后者认真地确定了“经上所记”之后，以极大的热情就自己的文本重新进行思索，即对自己的文本反复探究，直至 1 世纪和 16 世纪之间的大墙变得晶莹剔透，直至出现保罗在彼时演说而 16 世纪的人在此时聆听的局面，直至文献与读者之间的交流完全集中在实义本身(彼时和此时的主题不可能不同!)。真的，谁认为可以用“灵感说的强制”这种陈词滥调来排斥加尔文的方法，谁就只不过证明了自己从未在这一方向真正做过工作。相反，余利歇尔(在此只以他为例!)如此拘泥于始终未弄通的古日尔曼原文，如此匆忙地将这些或那些百思不得其解的注经素材视为唯保罗独有的见解和学说，如此匆忙地认为已经以自己宗教思想的寥寥几个极平庸的范畴(情感、体验、良知、信仰等等)理解和阐释了保罗的某些观点。但他在这并非举手之劳的情况下，也会

---

① 1875—1942，德国新教神学家。——译注

② 1830—1938，德国新教神学家。——译注

③ 1852—1938，瑞士新教神学家。——译注

如此匆忙地象退尔一样果断地从保罗的航船上跳下逃之夭夭[①]，将对文本意义所承担的责任推给保罗的“人格”，推给据说能解释匪夷所思之事的“大马色奇遇”(Damaskuserlebnis)，推给后期犹太教、古希腊时期以至全部古典时期，推给其他一些装神弄鬼的人(Halbgötter)。“实证”取向的注经者比他们“自由主义的”同事走运些，因为他们常常退人多少还算强大的正统观念，或者其他受历史约束的基督教信仰，而这正统观念或基督教信仰比起文化新教的良知宗教(kulturprotestantische Gewissensreligion)来，毕竟还是一顶漂亮的帽子。但从原则上说，这仅仅意味着他们也缺乏旨在理解和阐释的坚韧意志，只不过掩盖得深一些不易察觉罢了。我则认为，上述初级的改写尝试，以及与此相关的一切只能作为起点，可以由此出发以一种既坚定又灵活的辩证运动的所有杠杆和橇棒对文本进行实事求是的处理。在我看来，历史一批判派本该更具批判性！因为，“经上所记”究竟该如何理解，要弄清这点不能通过不时插人、由注经者的某一偶然立场决定的对文本词语和词组的评估，只能尽量放松地、不是不得已而为之地探讨文本概念的内在张力。文本中会有一些概念或多或少清楚地呈现出来。面对一份历史文献，Κρίνειν对我来说就意味着以实义(若非一切均为假象，文献总要谈论一个实义)来衡量文献中的所有词语和词组，意味着将文献中的一切已有答案和显然与之相对的问题反向联系起来，再将后者和一个涵盖所有问题的首要问题反向联系起来，意味着诠释首要问题论述的的全部内容，并且是从唯一能被论述、因而事实上也唯一被论述了的内容的角度。纯粹历史的、纯粹已有的、纯粹偶然的概念板块越少越好，词与词中之词的关系(Beziehung der Wörter auf das Wort in den Wörtern)[②]揭示得越多越好。作为理解者，我必须深入到这样的地步：我面对的基本上只是实义之谜，而不再只是文献之谜，我几乎忘却了自己并非原作者，我对他的理解是如此之深，以致我能让他以我的名义发言，或者我自己以他的名义发言。我知道我说这番话又会招人兴问罪之师，但我别无他择。究竟何为“理解”和“阐释”——里茨曼等人是否严肃地向自己提出过这个问题？有人无意在这一方向努力(我也

① 退尔是德国作家席勒剧作《威廉·退尔》中的人物，他从被押送的船上跳下，逃离了总督盖斯勒的魔爪。——译注

② Wort(复数 Wörter)可译为“词”、“话”、“道”。——译注

只能作些努力而已），他们认为真正的科学性意味着在另一方向不辞辛劳，乾乾终日，而在这一方向不作努力或浅尝辄止，他们认为这才是真正科学性的胜利。抑或，这些作为历史学家极受我尊敬的学者全然不知，词语之中有一个实义、一个首要问题，词中有词或曰词中有道（Ein Wort in den Wörtern）？无论代价如何，要使文本——比如《新约》的文本——开始发言；这就是一种（姑且称为）最终的和最为深刻的文化活动。他们对此全然不知吗？他们的学生将来在教会里的前途如何，这向他们提出了问题；这确实不仅是一个实践问题，而是一个高度实质性或曰实义性的问题。他们对此全然不知吗？我知道这意味着什么：不得不年复一年地走上布道坛，应该也愿意进行理解和阐释，却又力不从心，因为在大学里学会的基本上只是尽人皆知的"对历史的敬畏"。这种敬畏虽然被说得天花乱坠，实际上意味着拒绝进行严肃的、敬畏的理解和阐释。那些历史学家难道真的以为，他们在写到第五卷时 re bene gesta 让尼贝加尔（Niebergall）① 说上几句，就履行了自己对人类社会承担的义务？诚然，我任神职，这迫使我只得"愿意理解和阐释《圣经》"这一问题提得更为尖锐；但在未来《新约》学者的阵营里，人们真的可以认为，这只是"实践神学"的主题，就象余利歇尔对我说的那样？他始终说得那样满有把握，还给我加上"圣灵学家"的头衔。我不是什么"圣灵学家"。我不是什么"对历史批判派深恶痛绝的死敌"。我知道问题并不那么简单。然而，只有对方也认识了历史批判派，因而以更为明显的忏悔态度谈论历史批判派，才能就我称为批判神学的东西的困难和危险以及就如何尽可能避免这种困难和危险的问题达成共识。在此之前是不可能达成共识的。

我将实义的内在辩证法以及在原文词句里认识这种辩证法称为对理解和阐释起决定作用的因素。但这是指什么？有人告诉我（有一位瑞士评论家说得尤其露骨），这当然只可能是指我的"体系"。人们在评判我的全部尝试时，的确会自然而然地怀疑我与其说是在诠释原文，毋宁说是在添油加醋。对这种怀疑，我的看法如下：如果我有某种"体系"，那么这体系就是承认基尔克果提到的时间与永恒之间"无限的本质区别"，坚持考察这种区别的负面意义和正面意义。"上帝是在天上，而你是在地上"。如此的上帝与如此的人的关系，如此的人和如此的上

① 1815—1843，德国方言喜剧家。——译注

帝的关系，对我来说，这就是《圣经》之题与哲学之和两者合二为一。哲学家将这种人类认识的危机称为本原，《圣经》在这条十字架之路旁发现了耶稣基督。我若现在开始探究某一文本，比如《罗马书》，那么我是根据一个暂时的假设：保罗提出他的概念时眼前必然赫然呈现出上述关系既朴素无华又浩无涯际的意义；无独有偶，我现在全神贯注地对他的概念反复思考时亦是如此。另一位注经者则提出某些暂时的、较为实用主义的假设，比如认为《罗马书》确为保罗在 1 世纪时所撰。此类假设是否成立，正如所有假设一样惟有在行动中、在此即只有通过逐字逐句研究和探讨文本才能得知。不言而喻，假设的成立永远只是相对的、某种程度上的。这一规律当然也适用于我的假设。如果我暂时假设保罗在《罗马书》里谈的是耶稣基督而不是其他什么，那么，这就是一个和历史学家的任何暂时假设不相上下的假设。惟有阐释才能表明我提出的假设是否成立，或在多大程度上成立。如果我的假设有误，如果保罗真的谈了其他的事情，而不是谈了时间和永恒的持续危机，那么随着保罗书信的逐步展开，我就会逐步显出自己的荒谬来。人们自然接着要问，我为什么偏偏提出这样的假设来探讨《罗马书》，那么我便会反问，一个严肃的人难道会不假设"上帝就是上帝"，而提出其他假设来探讨一篇并非本来就不值得正视的文本？倘若人们穷追不舍，硬要控诉，硬要抱怨我以这种假设歪曲了保罗，那么我就不得不提出反诉：何谓歪曲保罗？*就是*让他表面上谈耶稣基督，实际上却谈某种地地道道的人智学(anthroposophisch)的混沌，绝对的相对性和相对的绝对性的杂乱无章，而且恰恰是保罗在他的所有书信里表示了极度厌恶的那种混沌。尽管我并不自诩已经完美地解释了一切，但我也不认为有必要放弃我的假设。保罗对上帝有所知，我们一般无所知，但我们也是能够有所知的。我知道保罗对此有所知，这就是我的"体系"，我的"教条主义假设"，我的"亚历山大主义"(Alexandrinismus)，我的……天知道他们还说了我些什么。我发现，这样做即使*历史*—批判地看也是相对有利的。因为对我以及其他一些人来说，现代的保罗形象即使从*历史*的角度而言，也不再是可信的了。——对当今现象和问题的无数含沙射影的说法仅有注解的意义。我要做的并非对局势发表这样或那样的意见，而是理解和阐释《罗马书》。与我的诠释原则相关的是我无法理解，为什么就这一目的而言，当代史上的类似现象——其他评论几乎都仅以此为题——本身要比我们可作见证的事情更能启人心钥。

有人将我的这种立场称为圣经主义(Biblizismus),或是大加赞赏,或是大张挞伐。我也可以接受这并非出自我笔下的比喻,条件是由我自己解释它。“保罗思想中全无令他不舒服的东西……连一丁点儿当代史的残余也没有剩下”,维恩勒这样愤愤不平地写道。他还列举了本来应该“剩下”的“不舒服的东西”和“当代史的残余”,即:保罗对耶稣尘世功业的“轻视”、作为上帝之子的基督、通过基督的血实现的和解、基督与亚当、保罗的经典引证、“洗礼圣事主义”(Taufsakramentalismus)、双重预定以及保罗对当权者的看法。现在设想有这样一种《罗马书》评注,其中上述八点未作解释而“剩下”了,换言之,作为“不舒服的东西”在当代史类似现象的涡形装饰物下得以解释而“剩下”了!既然如此,试问为何还要称为“评注”?我的圣经主义不同于这种舒舒服服地将不舒服的东西束之高阁的做法,我对这些“现代意识的推力”反复思考,直至我或是认为恰恰在这些推力里找到了真知灼见,或是至少不泛泛而谈而能对此作些解释。我在多大程度上对此作出了正确的解释,这是另外的问题。对我来说,《罗马书》中某些段落依然是难以解释的;我甚至可以坦白地向维恩勒承认:严格说来,没有一句我是解释得天衣无缝的,我觉得(细心的读者必定会有同感)通篇之中都隐隐约约、或多或少地有理不清、道不明的“残余”存在,有待加工。但是“有待加工”不等于“置之不理”。没解释清楚的历史片断难道本身就给真正的研究贴上了封条?我这所谓“圣经主义者”和亚历山大主义者对此连想也没想过。而且,我也不愿隐瞒:我的“圣经主义”方法(其公式再简单不过:“静思!”)也可以用于老子或歌德,假如解释老子或歌德是我的职责的话。我也会在其他一些经文上努力运用这一方法。人们可以证实我的“圣经主义”,严格地说,我的“圣经主义”完全体现在我有一种先入之见:《圣经》是一本好书,它的思想值得我们至少像重视自己的思想一样重视。

至于这本《罗马书释义》的内容,我可以直言不讳:正如三年前一样,我关注的与其说是所谓*全部的*福音,毋宁说是*真正的*福音,因为在我看来,把握*真正*福音乃是通往*全部*福音的唯一途径。真正的福音从未同时并全方位地向任何人展现过。司空见惯的那些以全部福音为题的言语文字不偏不倚、比例均衡地空谈信仰、热爱、希望、苍穹、尘土、地狱,这在我看来并非可喜的现象。有些人执意要以基督教的名义谈其他的事情,偏偏不谈这里所谈的内容,我对他们谁也不抱怨,大不了也

就是问问他们是如何以此方式对这里所谈的内容避而不谈的。保罗主义向来离异教一步之遥。我们只能对此感到惊讶：绝大多数的《罗马书》评注以及其他论述保罗的著作完全是无关痛痒、无足轻重的。为什么？也许是因为它们根据维恩勒的方案处理了“不舒服的东西”。我这次要抢在维恩勒前面自己来告诫神学的接班人——我指的当然是大学生——，读这本书时务必小心，不要一目十行，不要忘记检查我对希腊文本和其他评注是否处理得当，恳求你们最好不要“心醉神迷”：读这本书就是做一项严肃的、扼要地说是做一项批判性的工作。米勒－埃尔兰根(K. Müller-Erlangen)言之有理，这本书对思想稚嫩的人来说，可能会起极坏的影响。谁要是由此而责备我，谁就应该想一想，人们是否还能韬光养晦，使基督教的危险性不露锋芒？施宾格勒(Spengler)①是否说得不错，我们正在进入一个“没落的时代”？在这种情况下，是否连神学和神学家也不会不对此毫无感触？

拙著写到一半时，哈纳克(Harnack)② 论马西安(Marcion)③ 的书问世了。只要看过他的书并且至少浏览过拙著，就不难理解我为什么非要提到它。我在读到关于它的最初几篇书评时，也为某些惊人的相似之处而感到疑惑。但我还是请大家明察，不要迫不及待地将我视为马西安主义者而大加赞赏或大张挞伐。恰恰在最紧要处，这种看法是欠妥的。当然，余利歇尔还在哈纳克的著作问世之前就将我和马西安视为同类，将哈纳克和——闵采尔(Thomas Münzer)④ 视为同类。如果我没搞错的话，他还将克勒(Walther Koeler)和施文克费尔德(Kaspar Schwenkfeld)⑤ 视为同类。也许不妨借此机会提出一个问题：神学的历史学家是否应该先在自己的圈子里达成共识，然后再去忙不迭地给别人戴上那些旧得不能再旧的异教徒大帽子？这次轮到给我戴帽子了，恕我对此感到惊奇：对三位学者的命名竟然如此不同。

对一个细节还要赘言几句。将πίστις译为“上帝之(忠)信”(Treue Gottes)，有人认为这样做意义非凡，但至少我不以为然。余利歇尔甚至认为我因此而有“发现者的喜悦”——我在初版前言中曾经带着几分

---

① 1880—1936，德国文化历史哲学家。——译注

② 1851—1930，德国新教神学家。——译注

③ 约85—约160，早期基督教神学家。——译注

④ 约1490—1525，德国农民战争领袖和宗教改革家。——译注

⑤ 1499—1561，德国宗教改革主义神学家。——译注

罗曼蒂克这样措词。现在我首先必须承认，这一新译法的精神之父乃是列士敦汉(Rodolf Liechtenhan)。他当初写信提醒我可以采取这样的译法，现在更是公开表示首肯。考虑到可能会引起一片抗议声，我作了缩减，只在某些段落采取了这种新译法(反对者如今只会在第三章里发现大量这种使他们皱眉的新译法)。此外我只能保证，我如此翻译只是为了指出这一概念捉摸不定的多变特征。要达到这一目的，通常的表达法“信(仰)”(Glaube)难以奏效。我若不是有时译成“(忠)信”(Treue)，而是学究气地硬要通篇采用这一措词，那么也同样达不到上述目的。这一概念确实具有捉摸不定的多变特征，只要看一看《罗马书》第3章3节，看一看七十士译本《哈巴谷书》2章4节的著名译文，看一看ἀνάπη, γνῶσιϛ, ἐλπίϛ, χάριϛ, δικαιοσύνη, εἰρήνη等等近似概念的情况，就不会也不能否定我的这一观点。

此次由于种种原因，书末未附参考书目。初版中提到里格尔(C. H. Rieger，1726—1791)注释《罗马书》的《论〈新约〉》(1828年版本)奇怪地从第三章起与斯坦霍夫(Fr. Chr. Steinhofer，1706—1791)1851年版注本的字句如出一辙，这点需要更正。无论如何，这种抄袭现象不能归咎于尊敬的里格尔先生本人。或许某一位符腾堡的专家能够对这件蹊跷事作出解释。——余利歇尔急于将我赶到实践神学这片平缓的河谷草地上去，他希望我不要附上校勘注释，而我则没有完全如其所愿。有些段落我认为必须避开大多数神学读者必定手持的绳套，这时我才作校勘注释。而对某些自己显然不甚了了的东西我就没有插嘴。我虽然已经领教他人的高见，但我还是不能完全不作解释，为什么有些并非无关紧要的地方我的读法有别于他人。

假如可能的话，或许我会坚决要求某些书评作者注意，他们若再不假思索却胸有成竹地就拙著写一些陶醉的或粗暴的评论，这会比第一次更为危险。或许我会劝他们考虑一下，在此以“是”或者“否”来回答意味着什么？在此善意地将“是”和“否”搀和在一起来回答又意味着什么？但是不可能，我没有资格呼吁他们听从我的这番话。

最后要感谢友人圣加伦(St. Gallen)的图内森、苏黎世的裴斯泰洛齐(Rudolf Pestalozzi)和慕尼黑的梅尔茨，修改拙著时曾蒙他们鼎力相助。图内森还通读了手稿，提了鉴定意见，作了大量更深刻、更详尽、更明确的推论(我在大多数情况下几乎未加改动采用了这些推论)，却无私地甘为幕后英雄。我们的合作是卓有成效的，无论哪位专家都不可

能分清何处是我的思想，何处又是他的思想。——《罗马书释义》第二版付梓之际，正是我与萨分维教区告别之时。过去的几年里，教友们经常只能在书房里找到我这个潜心研究《罗马书》的牧师，和我一起体验了与此密切相关的种种不安。他们至少表现出几分理解，容忍了这种状况，因而我在此必须向他们致谢。支持我写作的人不少本身就是牧师，他们不轻松，不仅使自己、而且也使自己的教区增加了负担。——这些支持我写作此书的朋友，熟识的和陌生的，旧雨和新知，瑞士人和德国人，处于一种殊途同归的窘境之中；而向他们全体致意，就是我这个长途跋涉之后还得长途跋涉的人内心的需求和快乐。

1921 年 9 月于萨分维

第三版前言

第三版基本上是第二版的重印。有朝一日将一切推倒重来，这种必要性令人生畏，或者是应该翘首以盼的。我们如今生活在一个快节奏的时代。这标志着没落，还是标志着我们不久就要在精神方面作出重大决定？对此谁有高论？现在局势变化日新月异。交谈在继续进行。我们在教导别人和受别人教导。我们说了些什么之后发现反响是如此热烈，以致不愿重复说过的话，以免它在这巨大的反响面前向反面转化。不无益处的新矛盾出现了，引起不无危险的新掌声，也要求人们对它加以适度的考虑。"我们不可能第二次跨入同一条河流之中，因为河水不断地分而又合，合而又分，涨而又落，落而又涨。"《罗马书释义》这样一项生气勃勃、责任重大的事业难道应该久久原地踏步吗？然而，我尚未感到有上述必要，因此对一年前第二版的内容未作改动。再版的前言这次依然重印，因为它对理解这本书不可或缺。当然我无意再次挑起第二版中的论战。

一年来拙著最大的奇遇是，布尔特曼(Bultmann)[①] 基本上友好地对它表示赞赏，而施拉特尔则同样友好地对它表示拒绝。我认为，前者令人欣慰地证实了没有必要抱怨历史—批判神学以戴克里先[②] 般(di-okletianisch)残忍的态度对待本书。而后者则说明，即使我感到实证

① 1884—1976，德国新教神学家。——译注

② 284—305，古罗马皇帝。——译注

神学本来与我的观点较为相似，但我还是坚持走了自己的路。对施拉特尔、布尔特曼以及科尔夫豪斯(Kolfhaus)提出的那些新旧不一的疑虑和要求，我暂时只表示关注和感谢。

先谈一点方法论的问题，作为对第二版中关于“历史批判”、“实义的辩证法”和“圣经主义”那些论述的补充。布尔特曼提出了异议，在他看来我太不彻底：我在第二版中谈到实义，由实义出发的批判本来也应该针对保罗的某些做法，因为保罗自己也并非始终“从实义出发”。“通过他的喉舌发言的除了 pneuma Christou(*基督之灵*)之外还有其他灵。”当然我无意与布尔特曼争论我与他谁更彻底，但我确实必须比他走得远一些，我认为在《罗马书》中*发言*的仅仅只是“其他灵”，诸如他所列举的犹太教之“灵”、庸俗基督教之“灵”、古希腊文化之“灵”。难道可以指着某一段落说，这儿正是 pneuma Christou(基督之灵)在发言？抑或相反，断定基督之灵是一种*与其他灵并列*的竞争者？总之，绝不能打出“实义”即基督之灵这张牌对付“其他灵”，以前者的名义对某些段落击节赞叹，而对保罗并非“从实义出发”的段落嗤之以鼻。相反，我们必须明察，必须指出，“基督之灵”*乃是万有*所处的危机。一*切*都是 litera (词句)，都是“其他”灵的声音。一切是否以及在何种程度上可以与“实义”相联系，视为(基督之)spiritus(灵)的声音？必须带着这个问题去研讨 litera(词句)。阐释者面对着非此即彼的选择：他本身是否知道这里涉及的是什么，是否愿意与自己阐释的作者之间建立一种*忠信*关系，是否愿意在阅读时提出这样的假说，即作者也或多或少清楚地、直至最后一句话时(因为在此怎么划清界限呢？总不能通过揭示历史依存关系吧？)都知道涉及的是什么。这样他便不会*以保罗为题*(über Paulus)写评注，而是竭力*和保罗一起*(mit Paulus)写评注直至最后一句话，尽管不时会摇头叹息。他在保罗身上发现并形象地描述“基督”之灵，这种“基督”之灵当然不是处处一般大小，而是“有多有少”。但他觉得自己对此事责无旁贷。他永远不会被“其他灵”的声音惊得目瞪口呆，尽管这种声音常常企图淹没“基督之灵”的主要特征。他总是首先在自己身上、而不是在保罗身上寻找之所以理解不深的原因。他总是不停地观察，不停地指出一个悖谬的事实：散落四处者都与同一实义相联系，所有“其他灵”都以某种方式臣服于 pneuma Christou(基督之灵)。当然，阐释者也可*不以*上述假说研究保罗或拒绝信任保罗。《罗马书》这样一部著作涉及了什么，对此或许他自己也一无所知或只是一

知半解。或许他绝望了,字里行间到处有“其他”灵的大合唱声浪向他扑来,他觉得要从其中辨出上述“知”音谈何容易。他会以保罗为题撰写评注,充其量只会在保罗偶尔说了些什么也能使他恍然大悟的话时与保罗一起撰写评注。如果他将保罗这些使他恍然大悟的话称为基督之灵,那么基督之灵就“时有时无”地显示出来。文本对他而言就是灵与众灵的混合物,他则是不负任何责任的袖手旁观者。他不会如上所述为文本的意义感到惴惴不安,因为他没有上述与文本作者的忠信关系,因为他即使有条件地与作者暂时同路,却无论如何也横不下一条心与作者共存亡。我认为,如果不敢提出上述假说,不与作者建立上述忠信关系,那么绝对不可能正确对待作者,绝对不可能真正使作者重新发言。无论对哪位作者均是如此。以某人为题进行谈论(Reden über jemanden),在我看来注定会不着边际地谈论某人(an ihm vorbei reden),注定会使某人更加守口如瓶。我明白,绝望之下有时也不得不走这条路。确实有不少现象似乎只允许我们以它们为题进行谈论;当然问题始终是:它们的深奥莫测究竟应该归咎于它们本身呢,还是应该归咎于我们这些观察者?有一点我弄不明白,布尔特曼为什么要劝我设法让水火相容、冰炭同器。他劝我,先与保罗(即先全以他犹太教-庸俗基督教-古希腊思想境界的陌生语言)一起思考、一起写作,然后再突然(在我受不了的时候,似乎在一切都是陌生的情况下我遇见了什么特别陌生的东西!)“批判地”以保罗为题、以保罗为敌(über und gegen Paulus)高谈阔论。布尔特曼是否懂得,即使只从保持风格统一的角度来看,这种做法也是行不通的?在我看来,这是在旨趣方面误入歧途,是倒退到“当代史的残余”和令人“不舒服的东西”的方法。他暗示道,在我这里若隐若现地有一种“现代的灵感教条”在作祟。对此我的回答是:我从本书初版起就不否认我的工作方法与古老的言语灵感说(Verbalinspirationslehre)不无相似之处(施拉特尔也极为不满地指出了这一点)。我认为这一学说至少在加尔文采用的形式上是极有见解和值得考虑的。至于我在何种程度上沿用了这一学说,我认为已经说得很清楚了:我不明白,除了假设文本的灵恰恰通过词句与我们的灵交谈,难道还有另一条途径通往文本(任何一种文本!)之灵不成?灵并不因此就不对词句进行必要的批评。相反,恰恰在与文本的忠信关系这一前提下自然而然地产生了这样的必要性:暗地里或者明确地延长或者缩短文本具体词句中的线索,而拘泥于原文则意味着明目张胆地压

制那有意和必须发言的东西。加尔文擅长进行这种批评，但并未忽视无疑必须注意的规矩。细心的读者不难发现，我也没有摆脱进行这种批评的必然性，但愿我也没有过于狂放不羁而陷入与此相联系的、明摆着的险境。不过我故意不将这种批评的矛头对准保罗，也不想被人引诱去这么做。不能以 pneuma Christou（基督之灵）为立场，以此出发去训诫保罗或者其他什么人。我们要做的只是：不完全离开基督之灵，尽管有"其他"灵的存在，却以学和教的态度站在保罗一边，时刻准备着从灵的角度把握灵的内容，时刻准备着认识一个道理：我们自己的、赖以传授所闻之道的声音首先也完全是"其他"灵的声音。如此足矣。一切人言，包括保罗之言，都有相对性；在这点上我与布尔特曼以及所有明理者所见略同。然而，何谓相对性？是可疑性即"值得提出疑问"（Fragwürdigkeit）吗？当然是的，但我怎能在势在必行时更好地展示这种可疑性呢，如果不是竭力揭示它的可疑性即"值得提出疑问"的话？保罗主义的疑难性恰恰在拙著中体现出来，对此难道不是许多读者均有所察？我不持异议。诚然，我们也必须学会使自己的目光超越保罗之外。但是要达此目的，我们只有建立上述忠信关系，不顾一切地努力使自己的目光深入到保罗之内。

拙著第二版对《罗马书》的阐释在内容上独具一格，在此我要以加尔文的一段话作为它的导言。这段话选自加尔文对《希伯来书》11 章 1 节的评注：

> 恩典并非没有矛盾的表象。信仰是基础，即是支柱，是我们赖以立足的所有物。但所有的是何物？不是现存物，它绝非在我们足下，相反它超越了我们灵的理解力。将信仰称为不显形之物的证明时，情况亦是如此。证明意味着指出现象之物，因而只能涉及我们的感官可以觉察的东西。这样两者似乎争论不休，但若事关信仰，两者便完美地融为一体。上帝之灵向我们揭示的正是隐而不露的、我们的感官不可认识的事物。他赋予我们这些不免一死者永生的希望。他向我们这些被腐朽包围的人谈论有福的复活。我们被称为义者，身上却遍布罪孽。我们据说是有福的，而现在却被无尽的苦难压得喘不过气来。我们得到富甲天下的许诺，拥有的却只是饥渴的煎熬。上帝大喊他马上就会与我们同在，却似乎对我们的呼号充耳不闻。假如不在希望中坚强起来，假如我们的

心灵不在上帝之言和上帝之灵照亮的道路上马不停蹄地穿越夜幕超越尘世，那么我们会成为什么呢？

我一如既往感谢友人的鼎力相助。梅尔茨校阅了全书，编制了索引。普拉特恩(Pratteln)[①] 的克里斯特作了大量不可或缺的润色工作。

1922年7月于哥廷根

---

① 瑞士巴塞尔的地名。——译注

第四版前言

本书有不足之处，不少段落恐怕应该由别人或者与别人合作进行加工、校正和重写。第三版问世后，这种想法从未消失过，相反一直萦绕在我的脑际。但是我仍未着手修订。1929 年我曾将全书推倒重来，而再次大动筋骨尚有待时日，因为目前我还没有找到一个合适的切入点对全书进行决定性的加工提高。即使找到了合适的切入点，工程浩大也不是一朝一夕可以完成的。暂时只能让本书维持原状。读者若觉得必须对本书进行加工提高，谅来就不会嫌麻烦，他们在阅读时完全可以自行根据近年来多多少少涉及《罗马书》问题的神学议论对本书采取必要的保留态度，或进行必要的扩充。

至于拙著的外在历史，无疑应该提到一点：余利歇尔最近在第二篇书评中说了他“最后算数的话”，认为拙著源于“一位灵学家(Pneumatiker)的傲慢”；而荷兰“宗教改革主义者”(Gereformeerden)的喉舌则为其中所有的“负面现象”(negaties)感到吃惊，告诫对拙著要“小心为妙”(tot groote voorzichtigheid)，认为拙著与他们的做法“大相径庭”(daarom de onze niet zijn)。相比之下，天主教神学的一系列意见引起了我更多的深思。在我看来，这些意见不少体现了对在此所述的实事求是的理解，但主要代表了一种神学的讨论水平——位于这条鸿沟此岸的可敬的书评家对本书品头论足，他们大多没有达到这一水平。如何解释这种出乎我意料之外的在某些共同原则方面的契合？普茨瓦拉

神父(Erich Przywara S. J.)断言我们的"学派"(!)与奥托[1]—海勒尔[2](Otto-Heiler)学派不同,是"新教虚假的再生"和"古老的宗教改革主义者激情的热浪"。恩格尔特(Joseph Engert)的看法则相反,他试图证明拙著《罗马书释义》的内容在所有要点上(除了第9—11章中关于教会的论述之外)都同样可以用托马斯(Thomas)、特利恩特宗教会议(Tridentinum)和罗马教理问答的词句来表达,只不过后者说得简明得多罢了。两者显然不是一回事。或许天主教的先生们应该自己先商量好与我们交谈时究竟应以什么相称,这样我们才不会避而不答。但我暂且承认,在此出现的可能性,即与老教会的神学家进行一种不仅是历史的、而且更是实事求是的会谈,对双方都不失为一种充满希望的吉兆。谁若像"我们"所愿的那样接近宗教改革主义神学,谁就接近该神学的前提、即接近中世纪神学(同时尤其对神秘化的、高教会的[hochkirchlich]以及"新教—天主教的"半瓶醋作风深恶痛绝),谁就不能为此而感到羞愧——事实上也不会感到羞愧。

1924年2月于哥廷根

---

① 1868-1937,德国新教神学家。——译注

② 1892-1967,德国天主教神学家。——译注

第五版前言

无论作为一部著作还是作为一项事业，《罗马书释义》都在不断获得“成功”。“成功”使我这个作者陷入沉思。让读者了解我的思路，这对他们有百利而无一弊。——有两个问题呈犄角之势，将我夹在中间：

> 人们希望听到的是什么，战后尤其在德国正在酝酿和形成的是什么，我们这一时代特殊的“当世执政官”(Archonten dieses Äons)欢迎和喜好的是什么？

关于这些，我当初落笔时是否言过其实，所以后来不免受到这样的惩罚：风靡一时，还冒出了一些真正的“巴特主义者”，正如以前俾斯麦时期有“里奇尔主义者”(Ritschlianer)[①]一样？本书中针对人性的、过于人性的肥皂泡尤其是宗教式样的肥皂泡，针对这些肥皂泡的起源、形式和作用说的每一句话，现在似乎都直接针对我自己了？当初写这本书时，我以为自己是在反潮流，是在猛叩紧闭的大门，是说话不迎合任何人或只考虑极少数人的口味。在这点上，我是否想错了？谁能了解同时代人，谁能完全了解自我？谁能了解自己是在多大程度上搏击风浪或随波逐流？看到有哪些神学著作同时给人留下相似的印象，这难道不使我惊愕？我对尘世和自我的认识难道没有偏差，以致我这蹩脚

---

① 里奇尔，1822—1889，德国新教神学家。——译注

的神学家不情愿地成了读者的奴仆？读者的看法难道不是同样有误，他们视为顺应精神的东西实际上只是顺应时代，他们视为属于保罗、路德和加尔文的东西实际上来自尼采、基尔克果和柯亨(Cohen)[①]？如果确实如此，我就别无他择，只能接受以有意识“成功”的形式出现的法庭对我的审判？难道不是“确实如此”吗？倘若并非“确实如此”，那么这肯定不能归功于我或我的著作。我在初版前言中提到本书可以等待，当时有人认为这是狂妄。如果这是狂妄的话，那么现在也许有了报应：与许多杰作不同，拙著无需等待，而是与其他追慕虚荣的东西一样博得阵阵喝采。喝采声意味着对它的判决。凡属肉体的均如草芥，这点在尘世体现在可疑的成功和相应的失败中，不过在前者中尤为明显。这就是我的第一个问题。我希望恰恰忠实的读者能和我一样感到这一问题与自己有关，并共同承受这一问题的重负。这样，有朝一日宣布花木凋零时，他们就和我一样至少不会感到过分震惊了。

相比之下，第二个问题更为严重。在第一个问题的意义上提出的异议也有可能全是对的；尽管伴随着种种尘世的虚荣和谬误，但拙著的所见所云(其他人也同时、但完全独立地以其他方式作出了如此的认识和论述)通过 justificatio forensis(公判)还是可能揭示出这样的东西：我们时代的神学和教会必须听从它，必须以它为指向，确实基本上也这样做了。*若是如此*，我会怎样呢？那些忠实的读者随之又会怎样呢？若出现以下的局面，我该怎么说呢：或许在此有些正确和必要的观点并非由我提出，而且与我的看法相悖；我作为在关键时刻吹响号角者队伍中的一员，却又感到自己有义务纯粹去继承、深化和实行这些正确和必要的观点，正如出现的局面要求我做的那样(坦白地说，这种要求使我大吃一惊)。在此我也只能这样说：在偏僻的阿尔高(Aargau)[②] 的教士住宅潜心著书时，我确实有一种也许所有勤奋的作者都有的感觉，即提出的是正确和重要的观点；但当初我却没有意识到：我以为自己在听使徒保罗的话，他的话激起了如此大的反响，以致我作为本书的作者只得赋予很多严肃的人穷源竟委的权利，他们可以就在此揭示的内容进一步探询其他的联系、后果、应用性，或者只是要求明确的重述，从而使

① 1842- 1918，德国新康德派哲学家。——译注

② 瑞士西北部地名。——译注

我陷入尴尬。好像我是这样做的合适人选似的！蒂尔皮茨(Tirpitz)[1]将军在回忆录中写到：升旗并不难，难的是不失庄严地降旗。我补充一句：在出于某些原因不能降旗时，不失庄严地使旗帜继续飘扬更非易事。我的情况就是这样。我现在越来越清楚地认识到：这本书写完了，但接着要做的事情没完没了。所以我经常想，要是当初没写这本书那该多好！尤其是拙著问世后，我这个并无金刚钻的人揽上了瓷器活，一夜之间成了重任在肩的高校教师。我每天在大学里面临极为具体的挑战，犁铧既已插下，现在只得勉为其难真干了。在大学里，我每天也有同样具体的感觉：在基督教学说的田野里开垦出“新领域”极为必要，可真要着手去干谈何容易。如果可以从这比较有利的角度解释拙著《罗马书释义》的“成功”；如果尽管有些对拙著的批评不无道理，但它仍然不失为一个标志，说明在形成现代新教内外困境的大墙上已经砸开了一道小小的裂缝；那么对我以及对我的读者，特别是对那些忠实的、有同感的、与我同路的、因而与我并无根本区别的读者来说，以下局面就是极大的羞耻和压抑：接二连三地说些和做些现在——如果不是一切都是海市蜃楼的话——为了正确对待教会的困境、同时正确对待教会的希望而不得不说和不得不做的事情！我此刻读到了几行妙句，据说是黑森地区一位素未谋面的教士献给我的(载《教会与尘世》1926 年 1 月号)：

上帝需要的是人，不是
满口人类空话的吹牛客——
上帝需要的是这样的狗：
敏锐的鼻子伸进“今日”，
却在里面嗅出了“永恒”；
倘若“永恒”隐匿不见，
那么停留，活动，引路，
循迹追踪，直至“明天”。

是的，上帝需要……！我是想成为这样的 Domini canis(主的狗)，而且也希望我的所有读者也得到这一称号。因此我不能想象还有比这

---

① 1849—1930，德国将军。——译注

更理解拙著的书评。我也不能想象还有比这更具批判性的书评！谁能拔高自己？如此看来，即使从这一方面解释，所谓“成功”，实际上也是我们所处的法庭。

这两种对可疑事实的解释都不能忽视。我恰恰希望那些有见识、有意向的读者(其他的读者在此暂时不提)和我一起理解这种严厉和宽容，这种严厉和宽容促使我们念念不忘我们有一位主。16 世纪的新教徒和新教神学家在具体的威胁和困境中坚持自己的信仰(离开绞架咫尺之遥)；在 20 世纪的今天，谁不怕成为战斗的教会，谁就不免会有与这种威胁和困境等值的经历。我本人则需要经常想到“成功”概念具有辩证性，才能对这种等值体有所体会。Moniti discamus!

是为本书第五版前言。

1926 年 2 月于威斯特法伦地区的明斯特

第六版前言

第五版问世至今将近三度寒暑。随着时光的推移，我与本书的距离感越来越大，但这并非因为我今天在对保罗以及《圣经》的阐释方面又有了实质上不同的见解。拙著应该给读者决定性的、实质性的推动，对此我的看法一如既往。只要人们尚未认识到这种推动势在必行，而对此表示异议则是欠妥的，或者说，只要人们还不能证明进行这样的推动属不当之举，我就必须持之以恒；所以这种推动可以继续保持它原本的表现形式——该形式当初对我本人来说也不啻一种推动。但我不能磨磨蹭蹭不作坦率的表白：假如我今天来写这本书的话，我会以不同的方法表达同样的内容，因为我现在认识到，保罗的话比起我当初的转述来既要丰富得多，又要单一得多。现在看来，拙著中有不少段落或是应该简洁些，或是应该详尽些，或是应该谨慎些，或是应该坚定明确些。由于当时我的处境和一般的形势，书中确实有些今天不妨删除的骈枝蛇足。有些我当初尚未意识到的联系则现在或许应该揭示出来。本书杀青后我又长了七岁，我们大家的作品也作了修改，基于这一事实的保留意见是今天的读者必须注意的。本书第五版之后，我又发表了以教义学为题的论著，这无疑减轻了本书的负担，因为对本书内容的严肃批评肯定也会转向这篇幅巨大、力求全面和精辟的第二部著作。追根究底的读者如果在读完本书后还对我有所信任的话，不妨去看看第二部著作或者其他继承本书未竟事业的作品。在新代特尔斯奥（Neuendet-

telsau)[①]“可以说卡尔·巴特已经悄悄地开始成为一个昨天的、即过时的人”(《直言》,1928 年 11 月 8 日)。诚然如此！死者去得快,成绩斐然的(参见第五版前言)神学家去得更快。我若不在自己成为“今天即时兴的人”之前就在理论和实践方面作些准备,当时怎么能撰写本书呢？我难道像有人指责的那样过分轻视“时光”和“历史”,以致听到别人宣告我的日子终将结束、我迟早会是过时者就伤心不已？尽管如此,我庆幸自己还有时间不断自我完善、自我表白,还有时间恳请所有从善如流者——即使他们不无道理地视我为不可救药者——不要过于匆忙地替我拟定悼词,至少耐心等到我真的再也无话可说,等到 sub specie Aeterni(就永恒概念而言)早就存在的“昨天”在时间的流程中成为无可争议的事实。

1928 年 12 月降临节期间的第 1 个星期日
于威斯特法伦地区的明斯特

① 德国巴伐利亚地名。——译注

第一章(上) 入　门

致 读 者
(1:1—7)

1—7 耶稣基督的仆人保罗,奉召为使徒,特派传上帝的福音。这福音是上帝从前借众先知,在圣经上所应许的。论到他儿子我主耶稣基督,按肉体说,是从大卫后裔生的;按圣善的灵说,因从死里复活,以大能显明是上帝的儿子。我们从他受了恩惠,并使徒的职分,在万国之中叫人为他的名信服[在福音中得到证实的]真道;其中也有你们这蒙召属耶稣基督的人。我写信给你们在罗马为上帝所爱、奉召作圣徒的众人。愿恩惠、平安从我们的父上帝并主耶稣基督,归与你们!①

“耶稣基督的仆人保罗,奉召为使徒”。说上面这些话的人,“并非热衷自己独创的天才”(Zündel),而是一位恪守使命的使者。他并非主人,而是事君的臣仆。不管保罗是何人,有何意愿,其使命的内容归根结底并非为他所有,而是在他之上,对他而言具有不可克服的陌生性和难以企及的遥远性。他不可能将使徒志业视为他本人生活之旅的某一

① 《保罗达罗马人书》译文从《新旧约全书》。方括号中的文字为原作者所加。—— 译注

驿站。“使徒志业乃是一个悖谬的事实，这一事实在他生命的开始瞬间和最后一刻游离于他自身之外却又与他本人联系在一起”（基尔克果）。他是他本身，并永远是他本身，就本质而言，他与众人相去无几。然而和他自身相矛盾、也和芸芸众生不同的是：他同时又受上帝召唤成为使徒。如此说来，他是一个法利赛人？是的，他是一个法利塞人，尽管是比较高等的法利赛人；他是一个“特选”的人，一个独特的人，一个与众不同的人。他跟所有人和谐为伍，在一切关系中不脱凡俗，唯独在与上帝的关系方面是一个特例。正是作为使徒的时候，他和历史现实中的 3 人类团体之间不存在有序关系；由此看来，这种现象除了例外，几乎是不可能的。他的地位之所以合理，他的言论之所以可信，原因均在上帝。和上帝一样，这些是极难直接洞明的。正因为此，他鼓起勇气，接近大众，要求他们听从自己，同时不用担心自己会因此骄横自大、锋芒毕露而伤害别人。正因为他愿意而且能够只向上帝的权威呼吁，他才具有权威。

保罗的使命是转达“上帝的福音”，向人们传布上帝全新的、闻所未闻的、至善至乐的真理。在此必须注意：传布的是上帝的真理！这就是说：不是宗教的信息，不是关于人的神性或神化的消息和指令，而是上帝之音——上帝与凡人迥然不同，上帝的一切凡人永远无法知晓和占有，但正因为此，上帝给人们带来福祉。这就是说：不是可以直接理解或一劳永逸地把握的物中之物，而是万物之源不断发出的、因此必须战战兢兢地不断聆听的声音。这就是说：不是经历、经验和感受，哪怕最高级的也不是；而是对无法耳闻目见者的朴素和客观的认识。这也就是说：是这样一种通告，它期待的不是记录，而是参与；不是悟性，而是理解；不是同感，而是同工。这种通告创造了对上帝、对上帝本身的信仰，从而以此为前提。

正因为这是上帝之音，所以说是“从前……所应许的”，所以说并非今天突发奇想，而是历史的意义和收获，是作为永恒之籽的时间果实，是应验了的预言。这是古时先知们讲过的话，现在可以听到并且也听到了。这是这位使徒奉召传布的福音的本质，这既证明他言之不谬，也包括对他言论的批评：先知们的话被封锁良久，现在他们开口了；耶利米（Jeremiah）、约伯（Hiob）以及讲道者所罗门（Salomon）以前应许的，现在大家听到了；现在我们可以去看、去理解经书上写着的东西了；现 4 在我们找到了“进入全部《旧约》的入口”（路德[Luther]）。这就是说，

发言者在此站在明朗化了的、被人透彻理解的历史基石上。“他毫不犹豫地拒绝创新者这顶桂冠”(斯拉特[Schlatter])。

“我主耶稣基督”,这是福音,这是历史的意义所在。在这圣名中,两个世界既合又分,两个层面相切,其中一为已知,一为未知。已知的是上帝创造的、然而却又从与上帝的原始一体中脱离出来因而需要拯救的“肉体”世界,是人的世界,时光和万物的世界,我们的世界。和这一已知层面相切的是另一未知层面,是圣父的世界,原始创造和最终拯救的世界。不过,我们和上帝、尘寰人间和上帝世界之间的这种关系要努力去认识,看到两者的相切线并非不言而喻的事。——在一个点上可以看到这条相切线,这个点就是耶稣,拿撒勒(Nazareth)的耶稣,“按肉体说,是从大卫后裔生的”、“历史上的”耶稣。历史定义的耶稣意味着我们的已知世界与另一未知世界之间的断口。在我们已知世界的这个断口位置上的时、物、人本身,并不高于其他的时、物、人;然而,当它们形成这个点的边界时,当它们围绕着这个使时间和永恒、事物和本源、人和上帝的相切线显现出来的点时,情况就不一样了,它们就不同凡响了。这就是说,公元1至30年是启示和发现的时代。如大卫的例子所示,人们在这一时代看到了所有时间全新的、迥然不同的、神性的规定性。这一时代揭示了一种可能性——即无论哪一时代都可能成为启示和发现的时代,从而取消了它自己相对于其他时代而言的特殊性。不过,相切线上的这个点本身如同它宣告存在的整个未知层面一样,丝毫没有延伸到我们的已知层面上来。这个点在历史的直观性中显露出来,发出强光,或者确切地说,留下了令人咋舌的弹坑和空穴。这些显露迹象虽被称为“耶稣的一生”,却不属于那另一个、通过耶稣才与我们的世界接触的世界。一旦通过耶稣与那另一世界接触,我们的世界就不再是历史的、暂时的、物性的和直观的世界了。——耶稣“死里复活,以大能显明是神的儿子”(kräftig eingesetzt als Sohn Gottes)。这一“显明”(Eingesetztsein)是耶稣真正的意义,而真正的意义当然没有历 5 史的规定性。作为基督、作为救世主的耶稣意味着时间的终结,只能理解为悖谬(Paradox)(基尔克果),只能理解为胜利者(布鲁姆哈特),只能理解为原本历史或曰史前史(Ur-Geschichte)(欧韦贝克)。作为基督的耶稣乃是我们未知的层面,它从上而下垂直切断我们已知的层面。作为基督的耶稣在历史的直观性中只能理解为问题,只能理解为神话。作为基督的耶稣带来了圣父的世界,我们在历史的直观性中对这一世

界一无所知，并将永远一无所知。——然而，死而复活是个转折，是那个点从上而下的“显明”，是从下而上对那个点的相应认识。复活是启示，是发现耶稣乃是基督，是体现在耶稣身上的上帝形象和上帝知识，是一种必然性的开始：必须赞美上帝，必须估计到耶稣身上存在着未知的、难以直观的东西，必须承认耶稣是时光的终结，是悖谬，是史前史，是胜利者。通过复活，圣灵的新世界和肉身的旧世界接触。不过，两者的这种接触是切线和圆形的关系：既接触又不接触，正因为前者不接触后者，所以才作为边界、作为新世界而和后者接触。复活既是又不是公元30年在耶路撒冷城门前发生的那件事。说它是，是由于它是在那儿“开始”的，是在那儿被发现、被察觉的；说它不是，则是因为它的必然性、它的现象和启示并非以这种开始、发现和察觉为条件；相反，它本身就是这一切的条件。只要耶稣显示为并被发现是救世主，那么他在复活节这天之前就已“显明是神的儿子”了，即使这件事无疑发生在复活节之后。——耶稣的意义在于：人的儿子显明是神的儿子。除了这一显明之外，耶稣还是什么？这问题和一切暂时的、物性的和人性的存在本身一样，既举足轻重又无关紧要。“无论我们以前是否根据肉身认识了基督，我们现在已经不能再这样认识他了。”因为他曾在，所以他在；然而因为他在，所以他曾在的情形就隐没到他现时的在之后了。这里

6 谈不上什么神人联姻或神人交融，也不是人跃升为神或神下凡为人，而是上帝的国；创世者的、拯救者的、上帝的国虽然本身和我们不接触，但却通过耶稣基督和我们相连了。上帝的国不再是遥远的，它临近了（参见3:21及以下）。——这位耶稣基督乃是“*我主*”。他在这个世界上，他在我们的生活中。所以，作为人，我们既遭到扬弃，又基于上帝；仰望耶稣基督，我们既归于寂静，又开始运动；既安然等待，又行色匆匆。作为主，他高踞保罗和罗马人之上，所以说《罗马书》中的“上帝”不是一句空话。

保罗从耶稣基督那里受了“*恩惠并使徒的职分*”。恩惠乃是这样一种不可理解的事实：上帝为一个人而欢乐，一个人在上帝中而欣喜。唯有认识到恩惠是不可理解的，恩惠才是恩惠。正因为如此，恩惠只能存在于复活的反照中，只能是基督的馈赠——基督在神人之间掘出了一道鸿沟，却因而在神人之间搭起了一座桥梁。上帝从远处认识人类，人类对无法探究的上帝仰之弥高；这样，这个人就不可避免地成了面向众人的“使者”。“我是不得已的；若不传福音，我便有祸了”（林前9:16）。

保罗与其他基督徒之间只有程度上的差异。基督恩惠所及之处,人再矜持再犹疑,也参与了复活,也参与了宣告这一古往今来万事万物的转折。世界的存在成了他绞尽脑汁思考的问题,上帝的存在成了他必须全力以赴争取的希望。并非为了实施和传播他的信念,而是为了证明上帝的忠信(Treue)。他在基督那里体验到了上帝的忠信,他既然认识了上帝的忠信也就必须还报以忠信。人的这种回报性质的忠信、这种接受恩惠的信仰自发地要求顺从,并且要求其他人也顺从。大声疾呼,烛照万物,振聋发聩,这便是布道的使命、唯一的使命。必须赞美他的名字,赞美这个联接又分开两个世界的人的名字。恩惠赋予我们这样做的全权,因为恩惠本身就意味着"折服"(5:2)。

使保罗成为万民使徒(1:1)的上帝为他渐近的上帝国也征召了罗马的基督徒。这些奉召为圣徒者不再属于他们自己,不再属于消逝的旧世界,而是属于征召他们的上帝。对他们来说,这位人的儿子也以复活的力量显明是神的儿子。此时此地,他们也沉浸在对大难和希望的认识之中,他们也以自己的方式成了上帝的个别选民。他们的新前提也是"我们的父神并主耶稣基督"的"恩惠、平安"。愿这一前提不断重新显现!愿他们的安宁是不安,他们的不安是安宁!这就是《罗马书》的序跋和内容。 7

个人性的
(1:8—15)

8 第一,我靠着耶稣基督,为你们众人感谢我的上帝,因你们的信德传遍了天下。

复活证实了自己的力量:在罗马也有了基督徒。这些人不是因为保罗个人做了什么才成为基督徒的。然而,不管是谁给他们带来了基督的召唤(1:6),总之,他们是奉召了。我们有足够的理由表示感谢:墓穴门前的石块搬走了,圣言传播开来,耶稣活着,他也在世界的首都。四周的基督徒聆听了福音(16:19)。虽说这仅是一个比喻,但毕竟有一个比喻了。保罗感谢上帝,并非由于罗马的基督徒虔诚或具备其他一些为人所能直观的优点,而是仅仅因为他们是基督徒。特别的品格、特

别的行为算得了甚么,重要的是这样一个事实:大旗竖立起来了,人们诵念和信奉主的圣名,等待着被宣告的上帝之国的到来。这一事实中蕴含着信仰,即对上帝的忠信表示回报的人的忠信。什么地方存在这一事实,耶稣复活引起的危机就在什么地方延续,耶稣就在什么地方显明自己是神的儿子(1:4),主的仆人就在什么地方有理由千恩万谢。此外,罗马向主打开了大门,也就为他这位仆人打开了大门。

保罗和罗马基督徒之间早就存在着一种不仅是偶然和外在的关系。

8

9—10 我在[我所传的]他儿子福音上,用心灵所侍奉的上帝,可以见证我怎样不住地提到你们;在祷告之间,常常恳求,或者照上帝的旨意,终能得平坦的道路往你们那里去。

这位使者无疑属于上帝,但也属于罗马基督徒(当然他也属于许多其他地方的人,1:14!),正如他这位受恩的证人竭尽全力地尊崇主(1:5),他的精神和那些被同一启示、同一发现所感动的人的精神,相互之间不可能是遥远和陌生的。他为自己和为他们祷告同样尽力而为。他祷告时也为他们祷告,就像他们(如果他们不懈努力的话)也为他祷告一样(13:50)。既然大家都凝神聆听福音,那么即使从未谋面,即使此生此世不相逢,也有理由戮力同心。然后,这个追求共同事业的集体成员也可能产生相会的愿望。倘若可以的话,通过上帝神交已久的人们当然也愿意面对面地相互认识。但是,可以这样吗?必须这样吗?并非一定要这样,因为这个愿望与上帝的国并无直接关系。首先,上帝的意志必须显现出来;然后才谈得上人的愿望。不过即使在这时,人的愿望是否满足实现仍属未定之天。愿望若与上帝的意志相联系,就必定会顺利地实现。在此之前即使大家互不相识,也要最大程度地相互信任,并努力认识上帝的意志。怎样认识上帝的意志呢?外在和内在的处境,使人成为基督徒的对正道的察验(12:2),这两者之间存在一致性;从这种由于真诚而产生的一致性中可以认识上帝的意志。这一瞬间的认识乃是唯一可能满足人的愿望的途径。

11—12 因为我切切地想见你们,要把些属灵的恩赐分给你们,使你们可以坚固。这样我在你们中间,因你与我彼此的信心,

就可以同得安慰。

上述愿望不无道理。在上帝之路上相逢的人们相互之间需要交流。一个人对另一个人可能意味着什么,但这当然不是通过他想对别人意味着什么的意志,即恰恰不是通过他内在的充实,不是通过他所是的,而是通过他否定意义上所是的,通过他的贫乏、叹息、希望、等待、匆忙,通过存在于他本质之中、却指向另一本质(超越他的视野和力量的另一本质)的一切。使徒并非积极者,而是消极者,在他身上,上述负面性的空穴显而易见。这样,他对其他人就是即意味着什么;这样,他就将恩典赐分给他们,使他们"可以坚固",更加聚精会神,等待和祷告时更有力量。圣灵通过他赐分恩典,正是因为他本身无意积极地起作用。于是,赐分者不断赐分,自己逐渐成了接受者;接受者不断接受,慢慢地变为赐分者。基督徒非常理智,相互之间从来不问:这是来自你还是来自我?因为这既不是来自你也不是来自我,我和你都一无所是,一无所有。在我们上方,在我们背后,在我们的彼岸,有这样一种东西在——这就足够了。这种东西既给出类拔萃者、也给刚刚起步者以安慰,在他们困于人性的、外在的和内在的软弱和诱惑时安慰他们。这种东西就是信仰,即信仰之音信,信仰之内容,即上帝之忠信。我们心里或许会升起一种欲望:像这样共同地去叩天国之门,像这样共同地被圣灵感动;尽管这种共同性本身是空洞的、无足轻重的。 9

13 弟兄们,我不愿意你们不知道,我屡次定意往你们那里去,要在你们中间得些果子,如同[我]在其余的外邦人中[所做的]一样,只是到如今仍有阻隔。

保罗到罗马去的愿望显然符合罗马基督徒的愿望,他已经多次打算去罗马。然而,许多地方甚至还不及罗马,甚至尚未起步;这样的地方不胜枚举。因此,他一直在罗马之外从事他的毕生事业:在处女地上播种(15:20—22)。不过,他也渴望、也打算在他没有播种的地方收获,在别人打好基础的地方工作。由于上帝的旨意(1:10),迄今为止这一愿望尚未实现。

14—15 无论是希利尼人,化外人,聪明人,愚拙人,我[自己] 10

都欠他们的债。所以情愿尽我的力量，将福音也传给你们在罗马的人。

保罗承担义务(1:1)，这意味着他个人的愿望受到局限，但也意味着他的愿望有了实现的可能。国家之间的边界，文化之间的障碍，这些当然不能使他止步。必要的话，他会像在以哥念(Ikonium)和路世德(Lystra)的蠢人中间讲道那样无畏地在罗马的精神市场和宗教市场上履行自己的职责。只在还没有听到福音的地方布道，这条原则也绝对不可能是米德人(Meder)[①] 和波斯人的法律规定；因为有谁能斩钉截铁地断言自己已经听到了福音?! 奉圣职的他知道自己欠万民的债，而信奉基督的罗马人何尝不是万民中的一员。他也会教他们温故知新。在这种情况下，已知之物永远是、并且对所有人都是未知之物，是无论怎么频繁地“提醒”(15:15)都不为过的未知之物。姑且以这么一个词语确定了人的共同性，确立了人在叩天国之门和被圣灵感动时的共同性。

实　义
(1:16—17)

16—17 我不以福音为耻；这福音本是上帝的大能，要救一切相信的，先是犹太人，后是希利尼人。因为上帝的义正在这福音上显明出来；这义是本于信，以至于信。如经上所记：“义人必因信得生。”

“我不以……为耻”。福音既不需要寻求，也无必要逃避和各种世界性宗教及世界观之间的争论。福音是关于已知世界受到另一未知世界限制的信息。有人尝试在已知世界之内寻找相对而言未知的、较为高级的存在境界，并开辟进入这一境界的道路；而福音和所有这类尝试之间不存在任何竞争关系。福音不是众多真理中的一种，福音向一切真理提出了质疑。福音是户枢，不是大门。谁理解了福音，谁就参与了

---

① 伊朗西部民族。——译注

事关整体、事关存在的争论,从而从其他一切争论中解脱出来。无需辩护,无需为福音是否会获胜而忧心忡忡。福音扬弃和解释了一切存在, 11 它是征服世界的胜利。福音不需要代表和载体,它代表和负载聆听它、宣告它的一切。为了福音,保罗能够也将面无愧色、心地坦然地来罗马,但他并不非要到为形形色色的精神现象而心旌荡摇的罗马来不可。假如上帝不是上帝的话,我们对上帝来说就是可有可无的,上帝就会以我们为耻——至少不可能相反。

复活的福音是"上帝的大能"。它是上帝的"阳刚"(通俗拉丁文本《圣经》中的 virtus①),揭示并使人们认识上帝的意义,表明上帝与其他一切神祇相比实在是轶群绝伦的。福音是行为,是奇迹中的奇迹;在这无与伦比的奇迹中,上帝显出真相:他是圣明者、创世者、拯救者,他是未为人知的、沐浴在与人绝缘的光芒之中的神。"你们所不认识而敬拜的,我现在告诉你们"(徒 17:23)。所有位于复活奇迹划出的界河此岸的神祇,所有高踞于人手斧凿而成的庙堂之上的、由人的双手侍奉的神祇,所有"缺少什么"、即缺少那些自以为了解他们的人的神祇(徒 17:24—25),均非上帝。上帝乃是未识之神。作为未识之神,他将生命、气息、万物赐给所有的人。这样,他的大能既不是自然力,也不是精神力,也不是任何一种我们知道或可能知道的相对强力和绝对强力;他的大能既不是众力之巅,也不是众力之和,也不是众力之源,而是一切力量的危机,是性质迥异的东西。与它相比,所有的力若有若无,若无若有。它是所有力的第一推动者和最终安息地,它是扬弃所有力量的力之本原,又是证明所有力量的合理性的目的。上帝的大能纯净无瑕,卓尔不群,它与一切既受条件限制又是限制条件的力的关系是:既非与之并列,亦非高踞其上("超自然"),而是处于与其相对的彼岸。它和这些力不能混淆,不能为伍,充其量只能小心翼翼地与之相比。上帝的大能,耶稣显明为基督(1:4),严格地说,这是先决的、无任何具体内容的显明。它显于灵中,也只能显于灵中。它是自我满足的、无条件的,本身就是真的。它是绝对意义上的新。人们思慕上帝时,这新便成为扭转乾坤的决定因素。保罗和他的听众或读者之间的关系,正是宣讲和聆听这一福音者之间的关系。基督团体的一切学说、道德和文化均与这 12 一福音有关,当然条件是这些学说、道德和文化无非分之想,仅仅是弹

① 罗马人关于能征善战的神性男子气概的概念。——译注

坑和空穴，因此，福音得以在这一无所有的坑穴里显现出来。对基督团体而言，不存在什么本身就是神圣的话语、功业和事物，只有以自己的否定形式指向神圣者的话语、功业和事物。全部"基督徒的"本质如果不是空穴而是内容、不是凹入的而是凸出的、不是消极的而是积极的、不表达匮乏和希望而表达占有和存在的话，那么，它和福音就了不相涉，它就是人工的装潢、危险的宗教残余和令人遗憾的误解。假如它是这样的话，假如它由基督性(Christustum)变为基督徒性(Christentum)，变为一种和约，或者仅仅变为一种与位于复活此岸的、自我震荡的世界现实相安无事的临时协议(modus vivendi)的话，那么，它和上帝的大能就毫不相关干了。假如这样，所谓福音就完全卷入了和其他世界宗教和世界观的竞争，摩肩接踵地挤在这些尘世宗教和观念的中间了。比起一种自我误解的基督教来，尘世无疑更懂得如何去满足宗教需求，如何去制造一些诱人的幻想：幻想我们拥有关于上帝、尤其是关于我们和上帝共同生活的知识。假如确实如此，那么真有足够的理由以"福音"为耻了。但保罗指的是未识之神的大能，是"没有眼睛看见过，没有耳朵听到过，没有人的心里进入过"的上帝力量。所以，他不以福音为耻。

上帝的大能旨在"救"。人活在世上就是身陷囹圄。深思一下就不会执迷不悟，就会认识到我们此时此地拥有的可能性是有限的。然而，我们却距离上帝太远，背离上帝太多(1:18;5:12)；这样，后果的严重性(1:24;5:12)便大大超出我们的想象。人是他自己的主宰。人和上帝的一体性严重破裂，我们难以想象还能重新弥合。人是造物，人的造物性给他套上了枷锁。他有罪孽，是他的过错。他会死亡，是他的命运。他的世界不过是自然力、精神力以及其他一些力组成的乌合之众，乱哄哄你方唱罢我登场。他的生活只是假象而已。我们的处境就是如此。"究竟有没有上帝?"确实应该提出这个问题！理解这个世界和上帝的一体性，这一愿望或是不可饶恕的宗教狂妄，或是对超越生死的真实的最终认识，即以上帝为出发点的认识。以上帝为出发点的认识要占一席之地，就必须先使宗教的狂妄荡然无存。只要假币还在流通，真钱也会令人生疑。福音提供了最终认识的可能性，但为了实现这种可能性，福音必须宣告最终认识之前的所有认识均属无效。福音谈的是上帝的真相，指的仅仅是上帝本身。福音讲的是将成为我们的救世主的造物主，是作为我们造物主的救世主。福音准备让我们彻底改过自新。福

音宣告我们的造物性将变为自由,宣告赦免我们的罪孽,宣告生定胜死,失而复得。福音是一个新世界来临时的警报和火光。这一切究竟意味着什么?我们此时此地被五花八门的事情束缚着,对此一无所知。我们只能聆听,通过源于福音的、对上帝的思慕聆听。世界还是世界,聆听的人也还是人。他得承担起全部罪孽的重负,全部死亡的诅咒。我们此在(Da-sein)和如此在(So-sein)的情况如何?在这方面我们不能自欺欺人!复活是我们走到尽头时拦住去路的横木。但这拦路横木也意味着出口。迎面而来的这个"不!",乃是上帝的"不!"。我们所缺乏的,也是有助于我们的。界定我们的范围的,正是一片全新的土地。扬弃一切世间真理的,也是它们存在的根据。正因为完全是上帝的"不!",所以也是上帝的"是!"。这样,我们就在上帝的大能里看见了前景、大门和希望,从而甚至在尘世中也找到了羊肠小道的方向,发现了在"安详的绝望"(路德)中不断跨出下一小步的可能性。锒铛入狱的囚犯担任了看守,眺望着曙色微明的天穹。"我要站在看望所,立在望楼上观看,看耶和华对我说什么话,我可用什么话向他诉冤。[①] 他对我说:'将这默示明明地写在版上,使读的人容易读。因为这默示有一定的日期,快要应验,并不虚谎。虽然迟延,还要等候;因为必然临到,不再迟延'"(哈 2:1—3)。 14

福音要求"信"。福音只对有信仰者才是"上帝拯救的大能"。即是说,福音的真理不能直接言传,不能直接认识。"按灵说",基督显明为上帝的儿子(1:4)。"灵乃是对直接的非间接性的否认。如果基督是真正的神,那么他必定是不可识别的。唯独偶像才具备可直接识别的特征"(基尔克果)。在这个世界上,上帝拯救的大能是全新的、闻所未闻的和不期而遇的,因而只能作为矛盾出现,只能作为矛盾被察知、被接受。福音不自我解释,也不毛遂自荐;福音不乞求,也不谈判;福音不威胁,也不允诺。无论何处,只要人们不是为了它本身而倾听它,它就会默不作声。"信仰指向不可见之物。为使信仰能有机会,一切被信仰的东西必须是隐蔽的。如果它们与人们看见、感知、经验的正好相反,那么它们就是隐蔽得最深的。上帝致人死方能使人生,上帝降罪于我们方能替我们辩护,上帝带我们下地狱方能领我们上天堂"(路德)。福音只是值得信仰的,只能被信仰。福音的严肃性体现在:它挺身而出候

① 亦可按德文原作译作"看他用什么话回答我的抱怨"。——译注

选，它供人选择。对那些无力应付矛盾、无力在矛盾中坚持不懈的人来说，福音成为烦恼；而对那些不能回避矛盾的必要性的人来说，福音成为信仰。信仰就是对匿名之神的尊崇，就是意识到上帝和人类、上帝和尘世之间的质的区别而热爱上帝，就是肯定复活乃是世界的转折，就是对体现在基督身上的上帝之“不！”说“是！”，也就是在上帝面前惊而却步。应该认识到这一点：世界由一个矛盾的真理界定；人本身由一种矛盾的意志界定。这是无法抗拒的矛盾，人对这矛盾知之甚多，以致无法摆脱、只得无可奈何接受这矛盾，在矛盾中生活（欧韦贝克）。谁认识了15 这一点并且最终承认这一矛盾，谁竭尽全力在这一矛盾的基础上生活，谁就有信仰了。谁信赖上帝，信赖上帝本身并且只信赖上帝，即认识到上帝的忠信体现在我们被置于和尘世的此在和如此在相矛盾的状态中，谁以忠信回报上帝的忠信，谁和上帝说“尽管如此，仍要……！”（Dennoch！）和“即便如此，还是……！”（Trotzdem！），谁就有了信仰。在福音里，信徒发现了上帝拯救的大能，发现了预兆永恒幸福的光芒，发现了或曰鼓起了登上望楼的勇气。不过，这种发现不折不扣并且每时每刻都是在烦恼和信仰两者之间的自由选择。在通往信仰的过程中，体验的温暖、坚信的力量、达到某一阶段的信念和教养，永远只是这一过程伴随性的、此岸性的、因而本身并不重要的标志而已。这些信仰过程的标志也并非实在之物，而是对其他实在之物的否定，是一种试图在“此岸”为“彼岸”腾出空间的清扫工作的各个阶段。正因为此，信仰永远不能和“虔诚”相提并论，即使是最纯粹最精致的“虔诚”也不例外。此外，只要“虔诚”是信仰过程的一个标志，它就是对其他世间存在的扬弃——不过首先是对自己本身的扬弃。信仰的生命之源是它本身，因为它的生命之源是上帝。这便是“保罗学说的核心”（Centrum Pualinum）（本格尔[Bengel]）。

信仰是每个人都应该、也都能够做的事。“犹太人和希利尼人”都有聆听福音的被选权。福音对世界的此在和如此在提出了疑问，从而直接以每个人为对象。我们生活的极端艰难是涉及众人的普遍问题，基督身上神性的矛盾——在这一矛盾中，人们会意识到人生艰难——亦是如此。或许，确是“犹太人”、确是宗教——教会的人率先奉召，因为他们本来就处于这个世界的边缘，而在边缘上本来就定能看见（2：17—20；3：1—2；9：4—5；10：14—15）全新领域的切线（1：4）。但是，这种领先状态并不意味着优先地位。“宗教的还是非宗教的？”原则上已不

算是什么问题,更何况“教会的还是世俗的?”这类问题呢。聆听福音的可能性和使福音被人聆听的责任,和赋予聆听福音者的希望一样,是带有普遍性的。 16

这是因为在福音中显露出来的是“上帝的义”这个秘密。无论何人,无论他到达了什么阶段,身上都压着这一巨大而普遍的秘密。上帝与其本身的一致性在犹太人和希腊人那里,在全世界都是极有争议的问题,然而,这种一致性在基督身上清晰地显示出来,并得到荣耀。人们在复活的此岸称为“上帝”的东西,就其特征而言,恰恰是一个非上帝(Nicht-Gott):一个不拯救造物的上帝,一个对人的不义采取放任态度的上帝,一个不以上帝身份和我们站在一起的上帝,一个对世界、对人的此在和如此在高度肯定的上帝。即使我们激昂慷慨地用一些最高级定语为其涂脂抹粉,他依然难以忍受,依然是一个非上帝。反对这种上帝的怒吼比起为他百般狡辩的伎俩来更接近真理。一般而言,只有在缺乏更好的东西,即缺乏绝望的勇气的情况下,才能在复活的此岸避免露骨的无神论。然而,在基督身上,上帝道出了他的真情,揭露了这个世界的非上帝的谎言。通过否定我们的现状,通过否定世界的现状,上帝肯定了自己。他显出了上帝的本相,表明自己是位于我们的沉渣、位于时间、万物以及世人的彼岸的上帝,是囚徒的救星,从而是一切存在的意义,是造物主。他制造并保持我们和他之间的距离,从而和我们站在一起。他引起我们的危机并将我们带上审判庭,从而宽恕了我们。他要在基督身上显现出来,并被我们承认,从而向我们担保我们的得救会成为现实。他自我辩护,从而为我们“辩护”。

“本于信”,从他对我们的忠信里,上帝之义显露出来了。真正的上帝没有将人忘到九霄云外。造物主不会遗弃他的造物。尽管奥秘曾经并继续“永古隐藏不言”(16:16);尽管人们始终感到非上帝较之神性的矛盾更容易接受;尽管我们觉得,不可显露之物绝无显露的可能,只有心不在焉的人才会不知难而退;但是,上帝对人的忠信是坚定不移的; 17 上帝的意志,从自身解放出来的人暗中的愿望,这两者之间的无比深刻的一致性是坚定不移的;我们意识到最终的人类问题时得到了上帝的回答,这回答也是坚定不移的。“我们等待着一个新天地,其中有上帝之义。”我们被置于这一“等待”之中,从这点上我们看到了上帝的忠信。

上帝本于信显明的东西,“以至于信”,向信仰敞开了。谁放弃了直接聆听谕告的想法,谁就会听到通告。谁愿意鼓起勇气信奉上帝,谁就

会听到上帝的声音,上帝就会将自己的情况坦诚相告。谁承载着沉重的神性之"不!",谁就会被更伟大的神性之"是!"托起。艰苦劳作者和肩负重担者会疲劳顿消,神清气爽。不去回避矛盾的人,在上帝那里寻到了万全之地。真诚的、乐于等待的人,在允许他等待、他也应该并能够等待这点上看到了上帝的忠信。尊崇上帝并能保持距离的人,和上帝同在共生。

在这些人身上,"唯义人因信得生"(哈 2:4)这一预言实现了。"义人"是成为看守的囚徒,是站在神性现实门槛边的卫士。服从上帝审判的人有义,满怀敬畏和希望的人有义,除此之外就再也没有什么其他的义了。他必生:他认识到此生虚妄,从而成了真实生活的候选人。在此生,他永远注视着真实生活的反照,在倏忽即逝中,他始终仰望着万古永恒。一种伟大的不可能性向他宣告了众多渺小的不可能性的终结和目的。他因上帝的信得生。无论说"因上帝之忠信"还是说"因人类之信仰",其实所指相同,其信为一。先知流传下来的这句话就已经指明了两个方向。上帝的忠信指上帝乃是和我们全然不同的圣者,他喊着"不!"向我们走来,跟随着我们,我们是无法摆脱他的。人类的信仰是对上帝之"不!"表示接受的一种敬畏,是以空穴为指向的意志,是激动地在否定中坚持不懈。在上帝的忠信和人类的信仰相会之处,人的义显现出来了,义人得生了。

18 这就是《罗马书》的实义。

第一章(下) 黑　　夜

肇　因
(1:18—21)

18 原来,上帝的忿怒,从天上显明在一切不虔不义的人身上,就是那些行[作为枷锁的]不义阻挡真理的人。

上帝!我们不知道我们用这个词是在表达什么。谁有信仰,谁就知道我们对此一无所知。谁有信仰,谁就和约伯一样热爱位于无法探究的高处令人生畏的上帝,谁就和路德一样热爱隐形的上帝(deus absconditus)。上帝之义就会向他显明。他会获救,唯独他会获救。"惟有囚徒才会获释,惟有穷人才会致富,惟有弱小才会强大,惟有受辱才会昂首,惟有空才会满,惟有无才会有"(路德)。在不虔不义的人身上显明的只会是上帝的忿怒。

"上帝的忿怒"是什么?倘若我们不热爱法官,它就是高踞我们之上的法庭。倘若我们不去肯定针对我们的"不!",它就是这"不!"。倘若我们没有自己对世界的此在和如此在提出异议,它就是这种始终和到处出现的异议。倘若我们没有去理解生活的艰巨性,它就是这种艰巨性。它是我们的局限性和暂时性,倘若我们没有意识到这些乃是必要的话。完全撇开我们对此的态度不谈,这高踞我们之上的法庭是事

实，是作为我们生活典型特征的事实。这事实是否会沐浴在将临世界以及随之而来的拯救的光华里，完全取决于我们对信仰问题的回答。不过，即使我们选择的不是信仰而是烦恼（1:16），这事实依然不失为事实。以永恒为标尺，时间不过是虚无而已；以万物的本源和终端为标尺，万物本身不过是假象而已；我们是罪人，我们不免一死——的确如此，即使界限没有成为我们的出路也是如此。可疑的生活继续走它的路，我们也随之继续走我们的路，即使我们对横在我们面前的这巨大的问号视而不见也罢。人注定无望，即使他对拯救一无所知也是如此。19 这样的话，界限就仍是界限，不会变成出路；囚徒就仍是囚徒，不会变成看守；等待就不是快乐，而是苦乐参半地服从必然；矛盾就不是希望，而是痛苦的桀骜不驯。这样的话，我们此生中有益的悖谬就成了暗藏的蛀洞；否定就真成了人们通常所说的"否定"：神圣上帝就被命运、物质、宇宙、偶然、天数（Ananke）取而代之了。如果我们不再将"上帝"这一圣名授予非信仰的非上帝（1:17），那么这就意味着我们开始洞察事理了。然而，上帝忿怒的最终结果也是我们不信复活时称之为"上帝"的东西。和他的名称相矛盾的、肯定这个世界的此在和如此在的上帝也是上帝：是忿怒中的上帝，为我们受难的上帝，只会回避我们和说说"不"字而已的上帝——因此所有真诚的人只能有保留地称其为上帝：上帝的忿怒不可能是他最后的话语和真正的显形！非上帝不可能真的名为上帝！但事实上我们碰到的总是上帝。即使非信仰者也会碰到上帝；只不过他未能深入到上帝对他而言是隐密的真实内核，从而像法老（9:15－18）一样在上帝身上撞得粉碎罢了。"任何一种对上帝所造生命的阻碍和破坏，生物全部的衰弱性、限制性包括死亡的恶运均为上帝作出的反应"（楚恩德尔）；当然，我们如果不清楚地认识上帝的这些反应，就会因此而沉沦。整个世界都是上帝的痕迹；当然，如果我们不选择信仰而选择烦恼的话，这绝对令人困惑不解的整个世界就会是上帝忿怒的唯一痕迹。上帝的忿怒是向非信仰者显明的上帝之义；因为上帝不能容忍别人的嘲讽。上帝的忿怒是在基督之外和没有基督的情况下体现出来的上帝之义。

那么，这里所说的"在基督之外和没有基督的情况下"是什么意思呢？上帝的忿怒显"*在一切不虔不义的人身上*"。只要在复活的此岸，我们与上帝的关系就是以此为显著特征。这种关系是不虔的。我们自以为知道我们吐出"上帝"这词时在表达什么。我们将我们世界至高无

上的地位赋予上帝,从而原则上将上帝视为我们和万物的同类了。我们认为上帝“需要别人”,我们自以为能够像处理其他关系一样去处理 20 和上帝的关系。我们硬挤到他跟前纠缠不休,我们肆无忌惮地将他拉到我们身边。我们冒昧地和他建立一种惯常的关系。我们冒昧地期待上帝会与我们为伍,似乎这不是什么了不起的事情。我们斗胆地以他的知己、他的施主、他的管家和他的谈判代表自居。我们将永恒误认为是旋踵即逝的时间了。这就是我们和上帝关系中的不虔。这种关系也是不义的。在这种关系中,我们是不明说的主人,关键不是上帝,而是我们自己的需要,而上帝必须适应这些需要。我们狂妄自大,什么都要,甚至还要认识和跨入一个超然世界。我们为自己的所作所为寻求更深刻的理由,寻求彼岸的首肯和奖赏。我们酷爱人生,追求虔敬的时光,追求在永恒中长生。我们将上帝扶上尘世的御座,其实却是为自己着想。我们对他表示“信仰”,不过是为了自我辩护、自我欣赏、自我崇拜。我们的虔敬实际上是什么?是郑重其事地证实我们自己和这个世界,是庄严肃穆地回避矛盾,是装出谦恭和激动的样子反对上帝罢了。我们将旋踵即逝的时间误认为永恒了。这就是我们的不义。——这就是呼吁我们守序之前的、在基督之外和没有基督的情况下的、在复活此岸的我们与上帝的关系。上帝本身并没有被承认为上帝,我们称为上帝的事实上是人自己。我们体验的是自己的生活,因而侍奉的是非上帝。

“那些行不义阻挡真理的人。”这一其次提及的特征从时间顺序上来说是首先产生的。人首先在自己身上、然后才在非上帝身上失落自我。人们首先听到“你们会像上帝一样!”这种预言,然后才丧失对永恒的感知。人们首先抬高自己,然后才低估自己与上帝之间的距离。人在基督之外和没有基督的情况下与上帝建立关系,这种关系的中枢就是奴隶的不义。我们想象自己具备本来唯上帝独有的品质,所以,我们就无法想象上帝比我们高尚。我们认为自己处于本来唯上帝独处的境界,所以,我们就无法认为上帝比我们伟大。暗地里将自己和上帝同一化,必然导致公开地将自己和上帝相隔绝。自己这小上帝似乎不需要那大上帝也行。人阻挡和包围了真理即上帝的神圣性,使真理适应人 21 自己的尺度,从而剥夺了真理的严肃性,消除了真理的影响力,使真理失效、变得平庸、蜕化为非真理。这些通过人的不虔表现出来,而不虔则必定使人堕入新的不义。人若成了上帝,那么偶像就必定赫然而立。

偶像若受到崇拜，那么人必定感到自己才是真正的上帝，才是造物主，是自己造就了上帝。——这就是阻力，它妨碍我们去仰望那个指出了尘世局限、意味着我们得救的全新天地。只有上帝的忿怒才能显明在这一阻力上。

> 19—21 上帝的事情，人所能知道的，原显明在人心里，因为上帝已经给他们显明。自从造天地以来，上帝的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物，就可以晓得，叫人无可推诿。因为他们虽然知道上帝，却不当作上帝荣耀他，也不感谢他。他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。

“上帝的事情，人所能知道的”。这是真理受难史中的悲剧性。这个真理，关于未知之神局限和扬弃人的这个真理，在复活中显示出来，是明明可知的真理。人类精神最原始和最高级的自我反思将不断地在“绝望的谦恭”和“理性的自嘲”（柯亨）中洞察我们的局限性，眺望局限我们又扬弃我们的局限性的那一位。我们知道，上帝是我们不知道的那一位；而这“不知道”正是我们知识的问题所在和本源所在。我们知道，上帝是我们所不是的位格；而正是这“我们所不是”扬弃和证明了我们的位格。这一对上帝的认识，这一对我们的不自律、对我们的绝对他律性（absolute Heteronomie）的认识，本身乃是自律的。如果我们抵制这一认识，那么我们抵制的对象不是外来的和陌生的，而是我们自身具有的；不是远在天边的，而是近在咫尺的。对它的回忆时时刻刻作为问题和警告伴随着我们。它始终既是暗藏的深渊，又是隐密的故土，贯穿于我们的人生之旅。我们对它不忠实，就意味着对我们自己不忠实。

22

这是因为上帝“虽是眼不能见，但……可以晓得”。我们把这给忘了，我们总是要人一再提醒。我们觉得自己在上帝面前不谦虚、不疑虑、不惊慌是很自然的事，但上帝和我们之间的状况并非必然如此。柏拉图式的睿智早就认识到，“无”乃是一切“有”的本原。清醒无比的处世经验早就断定，对主的敬畏乃是知识的开端。作《约伯记》的诗人和传教士所罗门睁开不受诱惑的双眼，早就在直观的明镜里重新发现了直观对象的原型，重新发现了上帝的非直观性，重现发现了上帝无法探究的崇高。在气候的风云变幻中，我们始终可以听到主一直在要求我们明白一个道理：我们若——或是以赞美者或是以控告者的身份——

像和我们同类争执一样向上帝索要自己的权利,我们便是在愚不可及地谈论一件对我们来说过于高奥难解的事情。我们此在和如此在的复杂性,所有存在包括我们存在的空幻及可疑性,永远宛如一本教科书摊开在我们面前。上帝绝对令人费解的“*所造之物*”(动物园!)不过是一些问题罢了。这些问题没有直接的答案,唯有上帝、唯有上帝本身才是答案。可以藉“*自造天地以来*”上帝的作品“晓得”上帝之“不!”,理性地观照(vernünftig geschaut),这指明我们局限所在,从而指向我们局限之外的上帝之“不!”。心境坦然、实事求是、在宗教方面无先入之见的观察者可以发觉和理解这上帝之“不!”。只要我们不自我为难,不去阻挡,就没有什么能够阻挡我们因为有了对上帝的认识而进入有益的危机。只要我们愿意“*晓得*”,愿意理性地观照,我们就已在这解万民于倒悬的危机之中了。对这“*晓得*”,对这“理性地观照”而言,一个始终无可挑剔的事实正是上帝的非直观性,亦即和复活福音相一致的上帝的“*永能和神性*”。我们对上帝只能一无所知,我们不是上帝,我们必须对主表示敬畏。——这就是他比所有其他神祇高出一筹的地方,这就是他作为上帝、造物主和拯救者的特征(1:16)。时间和永恒、现世和来世的切线(1:4)确实贯穿历史始终,是“从前……所应许的”(1:2),是一直有可能察觉的。上帝的忿怒显明在出庭受审者身上,这并非不可避免的事。受审者完全可以去认识、去热爱审判者。所以,他们听而不闻视而不见是“*无可推诿*”的,不能原谅的。他们的不虔是不能原谅的,因为“晓得”了的上帝作品宣告了上帝“*永恒的能力*”,预先就向侍奉已知上帝即非上帝的行为、向将上帝归于尘世的自然力、精神力或其他的什么力的行为提出了抗议。他们的不义同样也是不能原谅的,因为“晓得”了的事实证实了上帝“*永恒的神性*”,预先就向宗教的狂妄、向在体验的心醉神迷中大谈上帝却暗指自己这种宗教的狂妄提出了抗议。——如果我们封锁了上帝的真理,从而激起了上帝的忿怒,那么,这并非因为我们别无选择。上帝“离我们各人不远,我们的生活、动作、存留都在乎他”(徒 17:27—28)。从上帝出发,局面可能改观。 23

“*他们虽然知道上帝,却……*”只要看一看我们的生活是多么不可理喻、多么一无可取、多么微不足道,就很容易知道上帝。但这知道(Kenntnis)没有成为知识(Erkenntnis)。在我们眼里,上帝的非直观性比起我们津津乐道的那位“上帝”极不可靠的直观性来,似乎更加不堪忍受。造物主永恒的、原则的前提竟然成了万物之上或万物之列的

一种自在之物，对一切具体事物所作的动态抽象过程，竟然成了一种具体事物——虽说是至高无上的具体事物，唯一精神竟然成了某一精神，难以接近、却因而近在咫尺的事物竟然成了我们经验的永远隐隐约约的对象。我们不是以他的光为光，不是以他“无人可近”的、因而是永恒的光为光，而是使他成了众光之一——虽然是一种最明亮的、非感性的和超自然的光。这样一来，我们便顺理成章地点燃了我们自己的光；我们便同样顺理成章地在万物之中寻找万物自己的光。如果对我们来说上帝不再是未知的，那么，哪里还有什么“荣耀”？这荣耀本是我们应该给予上帝的。如果上帝不再是我们所不是的，那么，哪里还有什么“感恩”？这感恩本是上帝理应得到的。普罗米修斯（Prometheus）奋起反抗宙斯（Zeus）这个取上帝而代之的非上帝，反得有理。

24

光亮就这样在我们身上成了黑暗，上帝对我们的忿怒不可避免了。“他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。”我们的局限仅仅是我们的局限而已，上帝之“不！”却是意味着“不！”。面对毫无意义地统治着一切的尘世力量，人处于一种毫无意义的无援境地。因为在这个世界上，我们的生活只有通过和真上帝的关系才有意义。然而，只有对永恒的回忆折服了（gebrochen）我们的思念、折服了我们的心（由于“晓得”），和真上帝的关系才能建立起来。而要建立和真上帝的关系，除了约伯的道路别无他途。倘若没有发生这种折服过程，我们的思念就是虚妄的、形式的、只会批判而没有结果的，就无力应付众生万象，就不能在整体的联系中理解个别；未被折服的思念自愿放弃了和万物的真正关系。另一方面，未被折服的心——即不在终极认识监视之下的对万物的感受——摆脱了思念的控制，它昏暗、盲目、缺乏批判精神，一切听从偶然，成了一种自在之物。思念离开了心，理解而无观照，所以是虚妄的；心离开了思念，观照而无概念，所以是盲目的。如果心灵和世界不在未知上帝的知识中相逢，心灵就是脱离世界的心灵，世界也就是脱离心灵的世界。人必须在真实的上帝那里失去自我、失去世界，才能重新找到自我、找到世界。人若回避真实的上帝，那么，心灵就是脱离世界的心灵，世界就是脱离心灵的世界。

25

我们之所以在黑夜中游荡，上帝的忿怒之所以显明在我们身上，原因在此。

后 果
(1:22—32)

22 自称为聪明,反成了愚拙。

没有悖谬性和永恒性的世界观,没有无知这一背景而产生的知识,没有未知上帝这一根本的宗教,没有想到我们面对着"不!"的人生观,这些东西似乎都颇有道理。首先是简易性、直线性和无阻碍性,还有相对而言的可靠性和均衡性,与"经验"、与实际生活要求的高度一致性,所有概念和标准无不具备的令人舒适的模糊性和伸缩性,以及对现有无穷可能性的自由展望——这一切都使脚下的大地始终显得那么值得信赖。放弃了"晓得"(1:20)即理性观照之后,人就能在这片土地上自诩聪明了。黑夜也有它的智慧。但是这丝毫不能否定一个事实:这时人们的思念变得虚妄了,人们的心变得昏暗了。未折服的智慧虽然可能光华夺目,却丝毫不能制止由于上帝的忿怒变得势不可挡的事态发展。因为,若上帝未被认识为上帝,我们就不仅是犯了一个内心的或理论上的错误,而且意味着对人生持有一种完全荒谬的态度。虚妄的思念和昏暗的心势必导致错误的行为。未折服的人愈是自鸣得意,以为自己走的是正路,他的愚拙就愈是毋庸置疑,将深渊和故土忘到九霄云外之后产生的道德和生活方式也必然是虚伪的。理解这个道理应该说并非难事。

23—24 将不能朽坏之上帝的荣耀变为偶像,仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式。所以,上帝任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事,以致彼此玷辱自己的身体。

他们"*将不能朽坏之上帝的荣耀*"当作"*必朽坏的*"的"偶像",这就意味着他们失去了察觉上帝特点的能力,再也意识不到真要从必朽坏的暂时状态到不能朽坏的永恒境界的话必须跨越冰川、极地和荒原。这样一来,上帝和人类之间的距离似乎就失去了根本的、鲜明的、像酸一样分解的、必须永远敬重的意义。上帝的永恒性、本原性、优越性就和我们此在和如此在的暂时性、相对性、依赖性糅杂在一起了。本来应 26

该明察的眼睛变得模糊了。此与彼之间、我们和迥异于我们者之间升起了宗教的迷雾和烟霭，笼罩着形形色色的、或多或少带有交媾色彩的认同技术和混合过程。如今，人类和禽兽的事情俨然成了上帝的体验，上帝的存在和行为被当作人类和禽兽的体验而“得知”。雾霭的核心处是这样一种幻想：似乎没有（自上而下垂直的）奇迹、没有对万有（除生死彼岸的唯一真理外）的扬弃，上帝和人类也会成为一体，或至少能缔约结盟。宗教的体验只要不满足于仅仅是空穴，只要自以为能包含、占有、享用上帝，那么，不管它产生在哪一层次，都是在无耻和徒劳地试图抢先接触那些唯有来自未知上帝才是真、才会成真的事情。它带有历史性、物质性和具体性，始终不免是对上帝的背叛。它意味着非上帝即偶像呱呱落地。迷雾深处的人们忘记了：所有暂时的东西虽然是一个比喻，但也仅仅是一个比喻而已。不朽上帝的荣耀换成了必朽事物的偶像（诗 106：20）。人与他惧怕和要求的对象的某一关系，人与他赖以生存的某一有益手段的关系，人与他思维或行为的某一结果的关系，人与自然或历史的某一难忘现象的关系，这些关系成了*本身至关重要*，被认为是如此至关重要，似乎它们不会因为最终都指向造物主和未知者而被切断、被折服似的。未知者的荣耀的确不能换成偶像的荣耀，即使27 后者出类拔萃、至精至纯也不行。人们误认为在直接和上帝相遇，却偏偏撞上了间接的、引申而来的、拐弯抹角的和无主的那些神祇、威力、权力和强力（8：38）。与上帝的直接相遇只有在以下情况下才可能是真的：即这种相遇*不是*真的，不会浓缩成“体验”，而是一遇即分，仅仅是开放空间、指示、起因和机会。众神众力则只会使上帝的光芒变得黯淡。直接性王国（印度！）中的间接性比任何其他地方都多。无论何处，只要人与其基于终极者之间的合格距离遭到忽视和渺视，都不可避免地会产生拜物教。这种拜物教是在“*飞禽、走兽、昆虫*”里，首先和最终在“*必朽坏的人……样式*”（“个人”，“孩子”，“妇女”）里以及人开创、建立和造就的物质和精神（家庭、民众、国家、教会、故乡等等）里体验上帝的。这也就意味着遗弃了位于万有彼岸的上帝。非上帝及众偶像就这样树立起来了。

“*所以，上帝任凭他们……*”人因自己混淆黑白的行为遭到报应，受到惩罚。一旦人忘记了上帝，上帝对忘记他的人的忿怒就爆发出来（1：18）。拥立非上帝的举动得到的报应就是：*这举动成功了*。如今被神化了的自然力和精神力是什么？是众神祇，是统治我们生活环境的主神

朱比特（Jupiter）、战神玛尔斯（Mars）、女神埃西（Isis）①、冥神奥赛烈司（Osiris）、神母西培利（Kybele）②、自然主宰之神阿提斯（Attis）。如今，我们的行为被我们所愿之物支配着。我们必然达到我们为自己设定的目标：我们误判了的映像和譬喻意义，于是所有这些映像和譬喻本身成了目的、内容和结局。人成了万物的、一切“自然”和“文化”的奴隶和玩物。人忽视了万物的扬弃和理由源于上帝这个道理，现在，再也没有什么高尚的存在能保护他免遭他自己奉为至高无上者的蹂躏了。他与上帝的关系不洁，他的生活随之堕入不洁。上帝失去了荣耀，人也随之失去了荣耀。内心玷污了，外表必定也玷污了；灵魂玷污了，肉体必定也玷污了，因为人是一个整体。人蒙受耻辱，人生变成了物性的或曰生物性的生活。作为人全部情欲之原动力的原欲（Libido），狭义和广义的 28 性欲，变得极度可疑和令人忧虑了。他不得不忍受、抱怨、诅咒尘世变迁中的全部耻辱，却又因远离上帝不得不一再制造这些耻辱。他本想体验这个世界的已知上帝。如今他如愿以偿了，他尝到了已知上帝的滋味。

> 25—27 他们将上帝的真实变为虚谎，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主。主乃是可称颂的，直到永远。阿们！因此，上帝任凭他们放纵可羞耻的情欲。他们的女人把顺性的用处变为逆性的用处；男人也是如此，弃了女人顺性的用处，欲火攻心，彼此贪恋，男和男行可羞耻之事，就在自己身上受这妄为当得的报应。

“*他们将上帝的真实变为虚谎*”。既然在原则上背离了上帝，这种背离便很快会以更醒目尖锐的形式显示出来。在生物身上直接体验上帝也许尚系一种偶然的、类似游戏时发生的混淆，一种不如说是表面的谬误，是在目不暇接的尘世真实中淹没了上帝的真实。然而，这种可能性一旦存在，真正严重的错误就指日可待了，人们不久就会铸成大错。将上帝的真实变为虚谎。在神人之间使神人之界朦胧起来的薄雾，就会变为使神人两极无法辨别的云海。与上帝若隐若现的对立就会变成一览无余的对立。眼花缭乱就会变为双目失明。逢场作戏地登基的权

---

① 埃及神话中的女神。——译注

② 古时小亚细亚的大神母。——译注

力和暴力就会稳坐宝座，罩上“永能和神性”(1:20)的光环；造物主这永恒的本原变得愈来愈“抽象”和“只是理论上的”，愈来愈不受欢迎和无足轻重。非上帝这最为具体的物胜利了。尽管在内在世界的重要性和荣耀上方，未知者还留有一丝残余，尽管在我们称为上帝者的彼岸，一种最后的奥秘偶尔还有人问津；但是，非上帝这最为具体的物奏起了凯歌。唯一的真实即未知的、活生生的上帝如今显得虚无飘渺、令人生疑；而最令人生疑、子虚乌有的东西，即脱离了上帝的世界以及未因思29 念上帝而折服的人，却披上了可靠性、必然性、真实性这几件神圣的外袍。世界是“神圣的和值得尊崇的”，万不得已的话甚至不妨撇开造物主。在这一点上，自然科学—历史的世界观和哲学—神学的世界观比乍看起来的要一致得多。世界不仅仅是与上帝平起平坐，而且取代了上帝的位置；它自己成了上帝，要求得到“老式虔信者向他们的上帝表示的那种孝顺”(施特劳斯[D. Fr. Strauβ])。然而，这一上帝世界内部的对立(自然和文化、唯物主义和唯心主义、资本主义和社会主义、世俗和教会、帝国主义和民主政体等等之间的对立)好像是、但实际上并不是严肃意义上的真正对立，而是那没有悖谬、没有“不!”、没有永恒性的世界内部的对立。

“因此，上帝任凭他们……”未折服的自然性是不洁的，即使以宗教来美化也无济于事。在这种自然性中，非自然和反自然一直蜷伏着，伺机夺路而出。上帝和世界之间的错位意味着对自然放任自流，因而相应于不可或缺、不可避免者与其恶魔式漫画形象之间的错位。如此一混淆，两者在原则上便不分伯仲了。本来就可疑的东西现在滑入荒诞。原欲一统天下，生活成了无边无际的爱欲之海。因为，如果上帝和人类之间没有封闭的边界，如果没有最终一道无情的栏木和路障，“正常”和反常也就不分畛域了。

情况还可能继续恶化。诚然，暂时我们还能看到这样的事实：在与上帝的错误关系中，尚存“晓得”的、理性观照的残余，尚存最后一点警告性的、对那与宗教的狂妄针锋相对的上帝奥秘的思索。这一奥秘的余辉也还映照在成为神祇的尘世诸力上，映照在神化了的尘世宇宙里；位于非上帝上方的未知者仅有的这点残余还能不时地以预感和惊恐的形式起一点缓冲作用。但是，连这也可能好景不长。染疾的眼睛会失明，缺乏对上帝的认识会发展为对上帝一无所知即恶化到“失辨觉能”(林前 15:34)的地步：

28—31 他们既然故意不[具备]认识上帝[所必须的判断力](他们再也不能真正地感到惊讶和恐惧,再也不能估计到除了感觉、经验和体验之外还有其他什么,他们只会在或多或少巧妙的诡辩中思维,在没有顶光和背景的情况下思维),上帝就任凭他们存邪僻的心,行那些不合理的事;装满了各样不义、邪恶、贪婪、恶毒,满心是嫉妒、凶杀、争竞、诡诈、毒狠,又是谗毁的、背后说人的、怨恨神的、侮慢人的、狂傲的、自夸的、捏造恶事的、违背父母的、无知的、背约的、无亲情的、不怜悯人的。 30

这样,最后的虚妄和瓦解就开始了,混沌化整为零,成了散件。现在,再也没有什么是不可能的了。原子微粒回旋飞舞,生存竞争风起云涌。理性本身也变得非理性了,责任心和集体主义丧失了含金量。一个充满了个人专制和社会不公的世界呈现在眼前了——不仅在帝制下的罗马。这里呈现在眼前的,是我们未折服的存在真正的本性。上帝的忿怒降临在我们的不虔和不义上。现在,上帝的审判庭是针对我们的审判庭,这审判庭是为我们专设的。我们意识到人的不可能性是人真正和最终的不可能性。

识这一层关系并非难事:

32 他们虽知道神判定行这样事的人是当死的,然而他们不但自己去行,还喜欢别人去行。

这就是黑夜的智慧,自我愚弄的智慧(1:22)。这智慧是愚拙的,因为它执意对人事进行平面观察,虽然事实不断驳斥这种方法。它知道,人若不被折服沿着这条路走下去会有什么下场,它并非不清楚这条路的方向和目标意味着什么。它认清了原因,也看到了后果,却不敢对自己大喝一声"止步"而悬崖勒马。忘记了造物主的人一面奇怪地抱怨尘世生活空空如也,或同样毫无道理地、令人难解地在尘寰浊土上指摘人的罪孽,一面又一意孤行,继续走自己的路。抱怨指摘和执迷不悟,两者如影随形。登峰造极的做法是:目不转睛地盯着尘寰浊土,肯定、追求、继承、赞扬建造在这上面的一切,并在这一切受到原则性攻击时跳出来为它打抱不平。我们不难看到忘记上帝导致的后果,不难看到夜游必以死亡告终,为什么就不能去思念被我们忘记了的上帝呢? 31 32

第二章　人　之　义

审　判　者
(2:1—13)

“上帝的忿怒显明了”(1:18),必须这样理解的局面对谁而言？非上帝即尘世的已知上帝究竟是谁的上帝？是谁不虔不义,因而被上帝抛弃？是所有人,是每个人吗？未被承认是界限因而恰恰是界限的东西,以及和这种与上帝的关系相应的生活的虚妄和昏暗,这些是我们大家源于的前提吗？抑或仅是对某些人、即使是大多数人而言？上帝的忿怒是否仅仅是多种可能性中的一种受历史和精神制约的可能性？在上帝忿怒的黑夜难道不还是有一些光明大军的斗士——作为光明大军的斗士,他们不再在黑暗里摸索？人不虔不义,人难道就无义可言？通过敬畏和谦恭,人的生活拾级而上,摆脱了那普遍的“当死的”(1:32)命运——这种敬畏和谦恭难道不是可能或者已然大量存在？信仰难道不也是一种历史和心灵的现实？通过信仰摆脱一切束缚我们大家的枷锁,摆脱这与上帝素昧平生的世界的重负;获得一片和习俗环境格格不入的立足之地,站在这里,他(“我们与众不同……”)可以远眺那些尚无他的能力、尚未理解和学会“这道理”的众人,不无遗憾,不无同情,在原则上却不与之为伍——信仰者难道不会获得这样的能力？难道,通过聆听早已宣告的上帝福音,恶运的大海里不应该生成一个极乐岛吗？

如果可以设想对亚伯拉罕(Abraham)、以撒(Isaak)和雅各(Jakob)的未知上帝表示尊崇,那么,为什么就不能设想摆脱上帝忿怒这一重压?有个人真诚地置身于我们此在和如此在的神性危机之中从而和上帝一起进行批评(Gottes Mitkritiker),这一可以想象的例外不是为人类指明了摆脱黑暗的出路吗?抑或,因与果、背离与堕落的怪圈真的牢不可破,无论何时何地都是人类和尘世的特有标志? 33

> 1—2 你这论断人的,无论你是谁,也无可推诿。你在什么事上论断人,就在什么事上定自己的罪;因你这论断人的,自己所行却和别人一样。我们知道这样行的人,上帝必照真理审判他。

“无可推诿”,没有理由也没有可能将自己排除在外;无论对未识上帝一无所知者(1:18—19)还是有所知者,概莫能外。即使那些有所知者也属于有限时间的范畴,也是人。没有一种人的义能使人摆脱上帝的忿怒!没有一种物性的伟大,没有一种局部的崇高能在上帝面前为人辩护!没有一种状态或立场,没有一种信念或心境,没有一种认识和理解能使上帝满意!人就是人,人生活在人的世界里。“肉身所生的总是肉身。”万物均有其时。在人身上、通过人而存在、形成、扩展的东西,无论何时何地都是不虔和不义。人的王国永远不会成为上帝的王国。没有人例外,没有人可以免罪,没有人可以推诿。拥有者不会幸福。

“你在什么事上论断人,就在什么事上定自己的罪。”你持一种观点,你自己就犯了过失。你说“我……”或“我们……”或“就是如此!”时,你就混淆了永恒的荣耀和暂时的偶像(1:23)。你尊崇未知上帝,好像是在作一件可能的事情,这样你就又将上帝的真理与世隔绝了。你认为自己具备的敬畏和谦恭之心乃是你的优秀品质,——恰恰因此,你就是不虔不义的。你以自己洞观世事、高瞻远瞩为由力图摆脱此世的重负,——恰恰因此,这重负就像压在其他人身上一样压在你身上,而且有过之而不及。你自诩了解上帝的奥秘,以已知者的身份和你的兄弟们划清界限,也许你在将他们甩在后面之后确实又想助他们一臂之力,——恰恰因此,你就对上帝的奥秘一无所知,没有资格去帮助别人。你认为别人的愚行是别人的愚行,与己无干,——恰恰因此,你自己是天字第一号的愚人。即使你能说“不!”,你看清了生活的悖谬,你在上帝的审判庭上附首称臣,即使你在等待上帝,你“折服了”,你站在“圣经 34

之人”的立场(Haltung des biblischen Menschen)上，但这些都是假的。只要上述这些都是些立场、观点、方法、体系、事物的话，只要人试图以此使自己与他人泾渭分明的话，那么，上述这些就不是真的。甚至信仰也是非信仰，如果这种信仰在任何一种意义上不满足于仅仅是空穴的话。因为，这仍是奴隶的不义，即试图压制上帝显露出来的真理、消除引起一切不安的那种不义。这仍是无视神人之间距离的、不将非上帝扶上宝座誓不罢休的那种傲慢和自大。这仍是将神人同一、其后果必然是神人隔离的做法。强调直接性的浪漫主义又在老调重弹了：这是主的神殿！（耶 7:4）你现在做的这一切，正是人的顽抗，而人若负隅顽抗，必定激怒上帝。“你在什么事上论断人，就在什么事上定自己的罪。”

“……你这论断人的，自己所行却和别人一样。”这就是说，人的一切品质，同样也存在于那些敬神的人身上。作为人，他们和别人没有什么区别(1:1)。没有什么特殊的、作为一般历史的粒子和量子而存在的上帝历史。所有宗教史、教会史都是完全在这个世界中演变的历史。所谓“救赎史”(Heilsgeschichte)只是所有历史的持续危机，而不是这些历史之中的或与这些历史并列的某一历史。俗中无圣。因欲成圣，所以非圣。希望成圣的俗人提出批评、抗议、指摘；但只要不是针对自己、而是针对世界，那么，恰恰是他们这些批评、抗议、指摘使他们不可避免地跻身于俗者、非圣者之列。这种指摘是属于内心世界的，是来自困境而不是源于帮助的；是以生活为题的言论，而不是生活本身；是夜间的人工照明，而不是日出和破晓。甚至保罗、先知和天国使徒也不例 [35] 外！甚至耶利米、路德、基尔克果、布鲁姆哈特也不例外！甚至圣方济各(hl. Franziskus)也不例外！圣方济各在“爱”、童真和严厉方面远远超过了耶稣，正因为此，他在本质上是个指摘者；至于托尔斯泰毁灭性的神圣就更是如此了。人性的东西无一例外都在被动地或自发地随波逐流，虽然看上去好像在水上翱翔或在逆流而上，却无一例外都在随波逐流。无论在什么意义上，基督都不在义人中间。唯独上帝有义。所有敬神者的悲剧在于：他们为上帝之义而战，却必须使自己陷入不义。这是不得已的；因为敬神者不能取代神。

“我们知道……上帝必照真理审判……”真正的敬神者对自己这种悲剧性的悖谬处境一清二楚。他们采取某种立场的时候，知道自己在干什么；他们知道实际上没有什么立场，也不认为自己从事敬神的职业

就可以推诿。他们知道，信仰只有在不要求成为历史现实和精神现实而是不可言传的神性现实时，才是真正的信仰。他们知道，“晓得”(1：20)即理性观照不是方法，不是发现，而是认识的永恒基石。他们知道，信仰本身和其他一切人性之物一样不能导致义。难道说，他们能通过将悖谬局面变成一种新的状况和物性而摆脱这局面吗！难道说，他们能通过使上帝之“不”与自己人性之“不”近在咫尺而驳倒上帝之“不”吗！难道说，他们能将在上帝审判庭上应该屈膝臣服这件事视为可在一定时间内走完的救赎旅途上的一站(救赎序列[ordo salutis]！)，以便以后把这当作已经挺过来的往事而置于脑后——他们能这样来使严厉的上帝审判庭心软吗！无论在何种意义上，他们都不会将福音中显露出来的上帝之义当作自己的避难所和防御他人的城堡。他们知道，上帝是根据真理作出判决的。以上帝的真理为标准衡量人，谁还能顽抗？难道有谁能在某一时刻、某一地点、以某一方式逃脱“趴下”的命运？

3—5 你这人哪，你论断行这样事的人，自己所行的却和别人一样，你以为能逃脱上帝的审判吗？还是你藐视他丰富的恩慈、宽容、忍耐，不晓得他的恩慈是领你悔改呢？你竟任着你刚硬不悔改的心，为自己积蓄忿怒，以致上帝震怒，显他公义审判的日子来到。 36

“你以为能逃脱上帝的审判吗？”这种“以为”是人之义的误算、如同记错了账：本应记在上帝的贷方上的，记到它自己的贷方上去了。本是上帝贷给它的东西，它却误以为是人本身的可能和现实了。本是永恒赠给它的东西，它却误以为是它自己在有限时光中的权利了。它忽视了：身处尘世，即使站在高出众人的瞭望台上也不说明什么。它忽视了：此时此地，它面对着一个它无法回答的问题。它忽视了：世界的历史并非世界的审判庭。它愚蠢地捕捉可见的转瞬即逝的事物，这样它便放走了不可见的终古不息的东西。它摆脱了信仰，似乎信仰是人工所造；正因为如此，信仰中上帝所造的就沉默不语了，信仰也就受所有尘世浊物的卑鄙性和暂时性的法则制约了。你越要逃脱上帝的审判，你就越逃脱不了上帝根据真理作出的审判。

“还是你……不晓得他的恩慈是领你悔改呢？”怎么会有光明大军中的斗士呢？他们洞明世事，高瞻远瞩，像耶稣时的犹太人那样对终极事物有所领悟，知道应该期待并只应期待上帝本身。这些人并不因此

而不是人，这些人生活的尘世并不因此而不是尘世。人是一样的人，尘世是一样的尘世；不同的是，在这些人的上方、身后和左右出现了奇迹。他们领受了不可思议的恩慈：主像和约伯一样在风云雷电里和他们交谈。他们猛地从不虔不义的幻梦中惊醒过来，好像是我们称为上帝的那位撕碎了宗教的迷雾和神怒的烟云。他们看到了——那玄妙莫测
37 者，听到了——他“不！”的吼声，感觉到了——我们存在的界限、悖谬以及审判我们存在的法庭，充满痛苦和希望地意识到了人生的实质。惊恐和颤栗之余，他们开始思索、尊重、“晓得”。他们不得不止步——在上帝面前止步。但是，这一切都是什么呢？是神秘玄想、本能直觉、心醉神迷、具非凡天赋者和受特别引导者的杰作？是纯洁灵魂的体验、聪明头脑的发现、坚强意志的成就或热忱祈祷的结果？不是的，因为有些人更纯洁、更聪明、更坚毅、更热忱，但上帝却从未和他们交谈过。有些神秘主义者和心醉神迷者从未“晓得”过。这一切的关键不是人作了什么贡献，人之所为在上帝面前永远几近虚无；人在上帝面前的“惊”和“醒”，其实并非他的“惊”和“醒”。在上帝发言的地方，在上帝被人认识的地方，谈不上什么人的状况、人的所有、人的享受。上帝所选的人，永远不会宣称是他选择了上帝。某人在上帝面前表现出敬畏和谦恭——这一事实，怎么理解？人能信仰——这一可能性，怎么理解？只能理解为一种“不可能性”，理解为难以解释的“他丰富的恩慈”：我怎么会既双目失明又看见一切？只能理解为上帝难以解释的制怒即“宽容”：怎么偏偏我会不同凡响，成为与众不同的例外？只能理解为上帝对我难以解释的“忍耐”：上帝究竟期待我什么，偏偏赋予我这一闻所未闻的可能性？不，没有什么可以就“为何是我而非他人”这种情况说明理由和作出解释；这完全捉摸不定，是一种纯粹的、绝对的、由上而下的奇迹。每句关于人之体验的话，甚至“是有这体验”这一断言，都属多余。我们仍然面对的这条切线，其本身是不占任何空间的！从这奇迹的辩证法可以得出的结论是上帝的恩慈“领你悔改”。来自上帝、仅仅来自上帝而在人身上成为真实的东西，始终只是一种召唤：重新皈依上帝，改过自新，敬畏谦恭；始终只是一种要求：重新放弃一切可靠性和荣誉，重新开始对上帝、对未知上帝表示尊崇，好像什么也没有发生过、从来没有发
38 生过什么一样。任何要求以及要求得到的所有权，都是对选择的误解，都是对召唤的误解，都是对上帝的误解。一旦正面断定有某种例外，对上帝有所察觉的人也就和对上帝一无所察的人毫无二致了。“……你

……不晓得他的恩慈是领你悔改呢?"你难道不知道,这是唯一可能和现实的"晓得"吗?

你不晓得,那么你就"任着你刚硬不悔改的心,为自己积蓄忿怒,以致上帝震怒"了。因为这种误解立刻就会浓缩,变厚变硬,最终结成一大块可称为误区(Mißverstand)的硬团。一开此端,人以后的所思、所言、所为,哪怕再高尚、再纯洁,也不免这样僵化结块,陷入误区。于是,典型"宗教的"(特殊的、与一般生活相悖的)生活产生了;它带有一种浪漫的不可信性;在蔑视它的人面前,无论怎样能言善辩都不能使它变得可信。于是,先知的神性之义演变成了法利赛人的人性之义;然而人性之义就意味着不虔不义。误解了的上帝恩慈,以物性和具体的形式存在的以上帝为指归的态度,暂时还使演变成了法利赛人的先知看不到他实际上处在非上帝的统治之下,而上帝的忿怒正在聚积,一触即发。他伪造了的账目暂时还使他看不到自己的处境岌岌可危。暂时,他还在越来越高地建造他的巴比伦通天塔(Babelsturm)——贪得无厌地向上帝提要求,自信对上帝有把握,享受着上帝;然而,在他的日复一日的生活这层帘幕后面已经埋伏着上帝忿怒和正义审判的永恒之日。他是身居高位,但已坠落下来。他是上帝之友,但已成了上帝最痛恨的敌人。他是义者,但已受到正义的审判。如果他的本来面目突然暴露或被人揭露的话,他不应感到意外。

这是因为衡量人的尺度不是取自尘世的。它是永恒的,如同上帝;它就是上帝。上帝不断地在人身上寻找对自己的、只对自己的开放性。他扬弃了我们,从而说明了我们存在的理由。他致我们死,从而使我们生。在最后一响号角声中,我们无一例外被改变了,从而获得了拯救。39 事情就是如此。即使义者也要,尤其是义者、信仰者更要站在这位上帝面前,

6—11 他必照各人的行为报应各人。凡[能以作为善之标志的]恒心行善、寻求[上帝的]荣耀、尊贵和不能朽坏之福的,就以永生报应他们;惟有结党不顺从真理,反顺从不义的,就以忿怒、恼恨报应他们。将患难、困苦加给一切作恶的人,先是犹太人,后是希腊人;却将荣耀、尊贵、平安加给一切行善的人,先是犹太人,后是希腊人。因为上帝不偏待人。

“他必照各人的行为报应各人。”谁这样做？是他。在他面前，所有的人都是微不足道和谎言连篇的。他，是人不应该为了不义之财而忘却的。是他，一锤定音地宣告，能力和慈爱为他所有（诗62：10－13，LXX[①]）。对他，人首先必须承认：我不知道他！——然后才能认识到：他了解我（箴24：12，LXX）。他这位上帝，“支付”[②]人的行为所值；是他通过评估使人的所为有价值或无价值，亦即何为善、何为恶由他决定。在他身上，我们体验我们的意义或无意义，体验我们的天堂或地狱。我们的“所为”，我们人的取舍行止，我们以心灵形式和历史形式表现出来的态度和状况，仅仅只有心灵和历史的意义。无论这些意义可能有多伟大，我们都不能过高估计它们，不能将它们抬举到永恒的境界。永恒的顾客，唯一会永远对此支付费用、作出评估的，是上帝，始终是上帝。

也许可能出现奇迹：“凡恒心行善、寻求荣耀、尊贵和不能朽坏之福的，就以永生报应他们”。即是说：人有其局限性，但若在历史上和心灵中真正做到对上帝敬畏和尊崇，真正去寻找上帝并且只寻找上帝，那么就等于找到了上帝。也许可能出现奇迹：虽然在数量上微乎其微，信仰的盛器里装有永生的内容。也许可能出现奇迹：人静待和急行的“恒心”成了在人身上或通过人而体现出来的“善行”的标志。也许可能出现奇迹：一个人尽管“肉体”极其软弱并显出一切极其可疑的症状，但他的所作所为是善的，已经拥有那渐近世界的荣耀、尊贵和平安。但是，对人而言，上述可能性不可能真正实现，甚至不能想象它是真正的可能性。如果说这种可能性存在的话，那么它是源于上帝的可能性。它对犹太人和希腊人、敬神者和世俗者一视同仁：他们都可以怀有希望，唯有希望是他们共享的。这种可能性的实现作为一种人的义，永远不能以任何一种形式摆脱人其他的义或人的不义而孤芳自赏。信仰者、行善事者永远不能将自己的善行视为一种财产而傲对在这方面身无长物的别人。他永远不能说：是“我”所为！而始终只能说：是上帝所为！他永远不能说：上帝已经作出报应！而始终只能说：上帝将会作出报应！（2：13；3：30；5：17－19）在上帝面前的敬畏和谦恭永远不应成为其他什

40

---

① LXX为七十士希腊文本《旧约》，下同。——译注

② 和合本的“报应”德文本作 bezahlen，原义为“付钱”、“支付”、“偿还”。故下文有“顾客”一说。——译注

么，而始终只应是空穴、匮乏和希望。因为，荣耀是、并永远是上帝的荣耀，人在这个世界上则尊崇和寻觅这种荣耀。

也许可能出现另一种奇迹，可怕的奇迹：“*顺从不义的，就以忿怒、恼恨报应他们*”；在人看来是毋庸置疑的敬畏和谦恭不等于发现了真正的上帝，而是发现了非上帝（1:23;2:1—2），上帝很快就会因此大发雷霆（2:5）。也许可能出现这样的奇迹：上帝以忿怒和恼恨“支付”即对人之所为施行报应；本来明明是先知的激动，在他面前可能成了“奴仆的信念”①：“按日计酬的临时工的思维方式和生活观念——这些人通常并不忠于雇主，干活只是为了拿钱”（查恩[Zahn]）。光芒四射的善行即“顺从真理”可能成了极度的桀骜不驯，实实在在的谦恭可能仅仅是不义而已。“好心好意”做的事，可能成了法庭阴影笼罩之下的恶行。对人来说，这种可能性同样也不是近在咫尺。它也是作为上帝的可能性、作为完全源自上帝的可能性而存在的。在它面前，没有人万无一失。它对犹太人和希腊人、敬神者和世俗者依然一视同仁：他们面临着同样的威胁。人的义永远不能以任何形式保证自己不被上帝这位顾客视为一文不值而遭冷遇。不虔不义即使显得至高无上，永远是不虔不义；不虔不义即使以我们从心灵和历史角度称之为信仰的那种极为精致的形式出现，依然是不虔不义。法官永远不会放弃连义者也要审判的权力。他审判，他亲自审判，他独自审判。　41

“*因为上帝不偏待人。*”某人似乎与众不同，但他在心灵中和历史上显示出来的长处，不过是戏剧中的“人物”、形象、面具和扮演的角色。使某人看起来是人中之杰的一切，都只是面具而已。这一切有其自身的价值，但却不是*永恒的*勋章，不能使任何倏忽即逝者度过危机而到达永恒境界。上帝不以这个世界的尺度来衡量人。上帝对面具不屑一顾。在上帝面前，即使义者也不是以义者的角色、而是以他的本来面目出现。他也许作为追求永恒者而被赦免，也许作为不义的奴仆而遭诅咒，但不管怎样，上帝对他明察秋毫、了如指掌：人终归是人，上帝终归是上帝。一明此理，法利赛伪善主义提出的那些诱人的保证还有什么意义可言？

12—13 *凡没有律法犯了罪的，也必不按律法灭亡；凡在律法*

---

① 和合本的“惟有结党”，德文为 knechtisch gesinnt。——译注

以下犯了罪的，也必按律法受审判。原来在上帝面前，不是听律法的为义，乃是行律法的称义。

不妨旧话重提(2:4)：人的义究竟是怎么产生的？回答是：通过上帝的启示，通过上帝“律法”的颁布和传播，通过上帝的临近和挑选——由于上帝的临近和挑选，这个人或那个人坚信自己必须怀着敬畏和谦恭之心顺从上帝(2:14)。然而，源于主而出现在我们眼前的奇迹并未赋予人自以为是和万无一失的权利。罪人总是罪人。谁无罪孽？背离总是背离，谁未背离？虽然，没有律法犯了罪的人和与此相反在律法以下犯了罪的人之间、以及人的信仰和非信仰之间，可能显出高低优劣，这些程度上的区别在我们称之为心灵和历史的表层上可能还显得举足轻重；但是，人的命运究竟如何，是沉沦还是康宁，是继续承受神怒还是终得拯救，却并非按照程度上的区别而作出决定。无论如何，失落总是难免。关键是行律法的行，是上帝提供的可能性的实现，即人所持态度的内容、内涵、意义。这意义是上帝判给人的，或者说是上帝的意义，反正不是人没有律法或在律法之下存在和生活之中的意义。“听律法”，记住、理解、体验启示无济于事，甚至体验至高无上的启示也是枉然。源自人的，不能拯救人，“在上帝的面前……不是……为义”。“行律法”者是聆听律法的听者(seine hörende Hörer)，是“里面作的……犹太人”(2:29)。这些义者的义在于：他们“称义”① 。应该注意：没有说“他们是义者”，甚至没有说“他们被称为义者”②，而是说他们“称义”即“他们将被称为义者”(2:6)——这样措辞，连最后一点人类自以为是的假象，以及这种义的已在性和物性的假象也就荡然无存了。他们“称义”，即“他们将被称为义者”。他们在这个不义世界中取得了未来世界之义的候补资格，在时间中受到了开始一种永恒运动的推力。他们的义在于：他们不断地、无保留地将自己的人之义交给他们的主即上帝，在原则上放弃了自己的义。什么地方律法有这样的履行者，什么地方启示有这样的信仰者，什么地方就有基督——“律法的总结……，凡信他的都得着义”(10:4—5)，什么地方就有对上帝的认识，就有对首先认识了我们的那位上帝的认识。但是，审判者是审判者，并永远是审判

42

① 或按德文译成：他们“将会被称为义者”。——译注

② 见上注。——译注

者，直到天地更新。 43

审　判　庭
(2:14—29)

> 14—16[如果发生了这样的情况：]没有律法的外邦人若顺着本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里，他们是非之心同作见证，并且他们的思念互相较量，或以为是，或以为非。就在上帝借耶稣基督审判人隐秘事的日子，照着我的福音所言。

在上帝面前，没有启示的人得到启示，沉睡者是苏醒者，不信者是虔信者，不义者是义者！这话有悖常规，令人诧异，难以直观理解；它基于一些认识，而这些认识产生的条件是将上帝视为审判者。现在，必须使人之义面对这一惊人的、如同木制之铁一样惊人的事实。

“没有律法的外邦人……行律法上的事”。[①] “律法”是上帝所给、已给、一劳永逸、不再更改的启示，是上帝的启示留在时光、历史以及人生中的印象(Eindruck)，是奇迹发生后残存的圣灰，是上帝宣言喷发后留下的火山口，是对过去某些人迫不得已的敬畏谦恭态度的严肃追忆，是干涸的渠道。时过境迁了。以前信仰的活水、理性观照的活水曾为那些人在这条渠道里奔流。渠道由一系列概念、观点和信条砌成；这些概念、观点和信条促使大家回忆、要求大家保持那些人的立场。“有律法的人”以渠为家，他们对未识的真上帝有印象。不管这种印象采取的形式是传统的、皈依的宗教，还是早先亲身的经历，他们在这种印象中总能得到暗示，得到关于上帝、关于我们存在危机以及关于一个作为我们尘世界限的新天地的暗示。正是由于、正是为了这种暗示，启示的印象对他们来说依然深刻，他们也全力以赴地保持启示的印象。“没有律 44 法的外邦人”与这种暗示无缘，他们的个人生活和历史经验全无启示的印象，因而他们也不知道努力保持启示的印象。只要他们的态度不能证明他们因为自发地回忆或被提醒想到我们一无所知的事而陷入不

---

① 或按德文译为“行律法所要求的事”。——译注

安，也许就可以称他们为沉睡者。只要还看不出他们对高踞其上者表示惊讶和尊敬，只要还看不出他们已折服，也许就可以称他们为不信者。只要他们不假思索地肯定和肆无忌惮地参与世界的进程，也许就可以称他们为不义者。但是，也可能发生这样的情况：没有律法的外邦人"行律法上的事"。因为上帝是审判者，所以，行律法与有律法、与听律法不尽相同(2:13)。"行律法"意味着：启示开始了，上帝发言了，敬畏和谦恭理所当然，因为人站在上帝面前。这里有义，上帝面前的义。然而，启示源自上帝。它不会被迫只顺着上述干涸的渠道流。它可以顺着流，但也可以另开一条新的河床。它不受它从前在其他情况下留下的印象束缚。它是自由的。由此看来，简单地称"外邦人"为沉睡者、不信者和不义者显属不当之举。他们也可能是敬畏上帝者和上帝的选民，其他人未必就能识别他们这一身份。信仰本身、纯粹的信仰总是披着不可识别性这条罩袍。"外邦人"也会不安、震惊和敬畏，只不过那些以渠道为家的人没有发现、没有理解罢了。但是上帝发现、理解了外邦人。当人的义依然在一旁以怀疑的目光斜睨他们时，上帝的义早就向他们敞开了心扉。他们"顺着本性"行律法；他们的生物性和世俗性是开朗的，他们的行为简单、朴素、实实在在；上帝这样认识了他们，他们也重新认识了上帝。他们并非没有察觉人世的一切都倏忽即逝，并非没有展望镶在我们此在的乌云四周的那圈拯救和宽恕的银边，并非没有敬重使造物主不同于造物的那个"不！"，并非没有敬重使他们成为造物主的造物的那个"是！"。他们的生活无疑也仅仅是譬喻，但这譬喻也许如此美轮美奂，以至完全可以证明他们生活的合理性。处于邪恶之中的世界无疑也是世界，但这世界也许已经瓦解、碎裂和掏空到如此程度，以至上帝的怜悯显得比其他地方鼎盛的"天国"更贴近、更可信。怀疑一切到了无以复加、邪恶之极的地步，对所有"高尚"事物充耳不闻，无力对任何东西表示敬佩赞叹；也许是这样，但这正意味着真正的折服，意味着对上帝、对上帝本身的真正的感受力。烦燥地到处挑剔，不安地抱怨一切；也许是这样，但这正意味着确实存在对上帝平安的、比全部理性高出一筹的暗示。律法究竟要求什么？[1] 律法究竟要使有律法的人想到什么？难道不正是那来自肯定享受现世生活者的、以经常严厉得有些古怪的目光逼视我们的东西？他们真的应该"行律法"

45

① 见前注。——译注

吗？他们应该伫立在流动之泉旁边吗？为什么不呢？谁会试图限制上帝“丰富的恩慈”(2:4)，如果他真正知道这种恩慈、理解了启示中完全不应得到、不能领会和不可引申的东西的话？

他们“*自己就是自己的律法*”。人们如果没有律法而行律法，那么，他们就正是通过行律法而得到律法，他们就这样自己成了自己的律法。活水自掘河床，以渠道为家者*表面上的*长处也就无影无踪了。这将是一条全新的、野性的河床，这里出现的将是一种绝非寻常的、判然不同的启示印象，一种令人诧异的信仰形式。若这里唯有上帝才能否定，那么，谁又会试图去否定呢？应该敢于把陀思妥耶夫斯基笔下人物的宗教和经历推广到其他形形色色的宗教和经历上去！“有律法”的人（即使他们有的是“福音”！）没有任何理由将这些人物仅仅视为布道的对象，也没有任何理由摆出大慈大悲的样子，侈谈什么在这些人那里“宗教初具规模”——因为上帝也许早就在那里留下了截然不同的、我们从未有过也不会有的印象。他们“自己就是自己的律法”。即使关键在于宗教和经历——何况实际上关键*并不在此*——上帝也可以、实际上的确也赋予他们律法了。

“*这是显出律法的功用刻在他们心里*”。① 他们来到上帝的审判庭，他们已在上帝的审判庭上了——他们拥有能在上帝面前为人辩护、证明人有理的东西。在何种程度上？诸如“在这一程度上”的肯定回答不能贴切地形容某个被证明有理的“外邦人”递呈在上帝面前、博得上帝欢心的“所为”。若由人的义来评判他，无疑他就完了。人的义可能在他身上发觉的东西，无论如何都*不是*可在上帝面前替他辩护的理由。确切地说，他使上帝满意的“所为”将是这样的“所为”：他位于一切人的义彻底告终的地方，他身陷不容置疑的绝境，他放弃一切宗教幻想和道德幻想，他拒绝在*这片*土地上和*这片*天空下抱任何希望。他必须递呈上帝的、上帝以永生作为“报应”(2:6)的所为在一切直观性和物性的彼岸，在那些有律法的人可能承认他有的一切东西（“善良的内心”、“某种理想主义”、“初具规模的宗教”）的彼岸，在中欧人赞赏的一切东西（“立场”、“成熟”、“种族”、“个性”、“内心世界”、“性格”）的彼岸。也许真的没有什么堪称（比如无意识的、教会之外的！）宗教性的东西了。也许真的（陀思妥耶夫斯基！）只有赤身裸体、行将就木的人了。也许真的只剩

46

① 或按德文本译为“这些人递呈律法要求的所为，这所为刻在他们心里”。——译注

下大难、尴尬和贫乏了。也许在弥留之际只有对奥秘的惊恐，只有对我们此在和如此在的必然性的反抗，只有忿然而去者咬牙切齿的沉默了。也许远不止这些，也许有比这些好得多、美得多的东西——但是关键不在于此。一个忏悔的罪人给天堂带来的欣喜远非九十九位无需忏悔的义者可比。什么叫做“忏悔”？忏悔不是人之义为上帝作出的最终、最美、最高尚的行为，而是上帝之义为人作出的最初、最基本的行为，是上帝“刻在他们心里”的“所为”（因为它是源于上帝而非来自人，所以给天堂带来欣喜），是对上帝、对上帝本身的展望（唯有上帝、唯有上帝本身才可能意识到这一展望）。

“他们是非之心同作见证，并且他们的思念互相较量，或以为是，或以为非。”因为，谁能听见良心即是非之心的声音，听见是非之心也在没有律法者和不信上帝者的胸口鸣响？谁能看清上帝和恶运、恶运和罪孽、罪孽和赎罪、赎罪和上帝之间的辩证法，看清这一作为人之处境的辩证法？上帝能听见。上帝能看清。即使被人隐瞒的东西，即使鲜为人知的东西，即使“联系中的命运”（Schickung im Zusammenhang，格勒特[Gellert]）也会对上帝说话。正是在尘世法官面前永远不能作证的一切，在上帝面前为人作证了。我们不知道的，上帝知道；所以才有这种匪夷所思的可能性：无律法者进了法庭，却又自由地走出法庭。

47

因为，“就在上帝借耶稣基督审判人隐秘事的日子”发生了这样的事：“外邦人”将其“所为”递呈上帝，得到了上帝的赞赏。何以有可能通过上帝理解人，甚至理解那些不信上帝者？何以有可能忽略那将人分为有宗教者和无宗教者、有道德者和无道德者的“律法”横截面？何以有可能认识那到处、甚至在深渊也照亮通往上帝之路的“律法”纵剖面？“照着我的福音所言”，是在复活中破晓的、人类新的一日，是耶稣基督的日子，带来了这种光明，带来了一切时光变为永恒的转折，揭露了“人隐秘事”，启示了我们人是由上帝为出发点而被认识。“借耶稣基督”，上帝对人作出审判。这意味着危机：人的臧否，人的生死。在基督身上显现出来的既是终结，也是开始；既是消逝，也是更新。对全世界而言，对所有人而言，终与始、消逝与更新这两者总是并存。因为在基督身上显现出来的救世主同时也是疏而不漏的万物创造者，他不会遗漏任何人。这就是说，无论高贵者还是卑贱者、义者还是不义者，在未识之上帝向他们同样地大喝一声“止步！”之后，同样地都能走向圣父。凡肉体均如草芥；按上帝的愿望，凡是人都应得到救助（1:16，3:29，10:2）。正

是因此,上帝审判"人隐秘事"。涉及万众的、包容世界的是什么?是对我们的诅咒,同时也是体恤,是扶持我们的宽恕力量;它并非直观的,而是针对"人隐秘事"的,并且只有这样它才是或才会是真的。只要有些人站在光明面,有些人站在阴暗面,直观对立,黑白分明,它就不是真的。不过,一旦午夜来临两面皆暗,或者午日当空两面皆亮,这种黑白分明便毫无意义了。基督就是午夜和午日。在人的一切分离性之上,不难察觉上帝的包容性。上帝自己提出并回答了关于上帝的问题,将所有时代中所有层次上的所有人置于同一警告和希望之下,从而划出了一条不可直观、不可接近、永远不可逾越、永令人不安的切线。这条切线一再提醒我们注意上帝亲自审判的"隐秘事"。然而,基督福音的这种严厉性同时也意味着福音的解放性、有效性,意味着福音的诚挚:我们无人熟悉的上帝能够也愿意使我们大家都对他有所认识。我们无人理解的上帝,不会让任何人得不到一点关于上帝存在的明证。对"人隐秘事"而言,隐秘的上帝并非远在天边;而且,我们越是清楚地看到判决是在上帝的和人的"隐秘事之中"作出的,上帝离我们就越近。上帝从所有仅仅是关于他的印象的东西旁边悠然而过,这位上帝本身就是外邦人在审判庭上的希望。 48

然而,因为上帝是审判者,所以一切人的义都应该尽量收敛一点。他们忧心忡忡地指摘不信上帝者,很可能是多此一举。他们十分起劲地试图劝化不信上帝者,很可能会徒劳无功。在他们的善恶的彼岸,上帝的手臂在挥动。因此,他们最好不要过于狂傲,不要走得太远。

17—25[如果发生这样的事:]你称为犹太人,又倚靠律法,且指着上帝夸口;既从律法中受了教训,就晓得上帝的旨意,也能分别是非;又深信自己是给瞎子领路的,是黑暗中人的光,是蠢笨人的师傅,是小孩子的先生,在律法上有知识和真理的模范。你既是教导别人,还不教导自己吗?你讲说人不可偷窃,自己还偷窃吗?你说人不可奸淫,自己还奸淫吗?你厌恶偶像,自己还偷窃庙中之物吗?你指着律法夸口,自己倒犯律法玷辱上帝吗?上帝的名在外邦人中,因你们受了亵渎,正如经上所记的。你若是行律法的,割礼固然于你有益;若是犯律法的,你的割礼就算不得割礼。 49

同前面一样,这段话也有悖常规,令人诧异,也难以直观理解。不

过，它讲的是*另一方面*：在这里，按上帝的判决，清醒者成了沉睡者，虔信者成了不信者，义者成了不义者。这里有启示的印象，但在这里，世界依然是世界。人的义也必须认识到，在上帝的审判庭上也许会发生这样的事情。

“*你称为犹太人*”。你并非第一个善人。你有一段过去，也许还会有一个相应的将来。你的生活处在这样一种关系中，它使人料想你会成为这肉体尘世中的一个例外。你对“生活”这一称号当之无愧。与此相反，许多人的生活乃是名不符实的。你“*倚靠律法*”。你的四周遍布活生生的上帝的圣迹，你竭尽全力为自己保存这些圣迹。你为一种权威而欣喜，这种权威赋予你关于上帝的知识，并使其凌驾于你之上。与此相反，外界众说纷纭、标准各异。你“*指着上帝夸口*”。你确实有对上帝的印象，确实思念上帝，确实在祈祷中目不转睛地凝视着那无疑是上帝所在的地方，因此，你怎么能不指着他夸口呢？与此相反，那些怀疑者和无神论者则断言你遥望的地方一无所有。你“*晓得上帝的旨意*”。你也知道，思念上帝意味着顺从上帝，从你凝眸注视的地方定会出现一种干预生活、抨击现世的力量；你也知道，这一力量指向何方。你不是没有想干些什么的躁动和不安，不是没有确实什么都干的热情和勤奋。与此相反，那些无所用心的人听任朦胧的命运力量的摆布。你“*能分别是非*”。你继承和掌握了一种对本质、对历史中和心理上的精微之处的感受力，一种对真实、独特和重要事物的感受力，尤其是对所有可疑和

50 危险事物的感受力。你说话始终极有见地，你判断始终准确无误。你知道如何通过严密论证使自己的地位和别人的地位泾渭分明。你看问题深刻，因为你本身就是深刻的，与成千上万肤浅的、对生活一知半解的人截然相反。一言以蔽之，*你拥有许多*。你还要什么？连你也没有的东西，难道别人还能有吗？提供给你的机会如此之大，上帝对你的恩典如此之大，对你来说，上帝制怒的程度如此之大，上帝忍耐的程度如此之大(2:4;3:2;4:11;9:4—5)。显而易见，对你的期望也非常之大。

于是，你“*深信自己是给瞎子领路的*”。你有理由觉得自己负有使命。你将有启示印象的自己和无启示印象的芸芸众生相比。你在这种云泥之别中意识到自己的天职。你感到上帝已作了安排，为达既定目标自己必须担任一个决定性的角色。你准备担任这个角色，你充分意识到自己的神圣义务，已经信心十足地担任了这个角色。你拥有对启示的印象，态度既严肃又兴奋(“在律法上有知识和真理的模范”)；你又

试图将这印象介绍给别人，介绍给瞎子、摸黑夜行者、愚昧无知者和年幼不谙世事者，试图延续、推广、宣传、铺陈这印象，使它成为尽可能多的人的财富。你觉得你“是”的身份和你“有”的东西成了一种推动你的力量，激励你作为上帝的同事大展宏图。

但是，“你既是教导别人，还不教导自己吗”？使命以受遣为前提，教导别人以自己已受教导为前提，分发给别人东西以自己已得到东西为前提。有律法算得了什么，如果不去行律法，如果上帝不站在有律法的人一边的话？启示的印象算得了什么，如果启示本身就此中断的话？凝视上帝可能存在的方向算得了什么，如果上帝不再在那儿的话？你以渠道为家这一点对在审判庭上的你又有何助，如果这条渠道是干涸的话？难道它可能不是干涸的吗？你究竟是谁呢？你究竟有什么呢？你究竟来自何方？你洒向四方的究竟是何物？你试图注入他人身上的新精神究竟是什么？甚至你对启示的印象，还有你的体验、你的振奋和激动都属于肉的范畴，属于这个世界。难道偏偏你的宗教色彩的世俗性不用像其他世俗性那样惧怕上帝的忿怒不成？难道这两种世俗性不是同样阻挡了真理，不是同样将不能朽坏之物变为必然朽坏的偶像？你又算是什么，如果上帝自己不对你表示支持，如果上帝在你身上、在你内心隐秘里找不到税吏的祈祷、浪子的哀求、寡妇在有失公正的法官面前的呼号这类“所为”的话？这样，你的行为就原形毕露了：你的诚实是偷窃（谁不偷窃？），你的纯洁是通奸（何曾有过干净的性欲？），你的虔诚是虚荣心十足的狂妄（哪个虔信者不向上帝提出非分要求？）。难道说有必要在上帝的审判庭上区分各种世俗性的高低贵贱不成？你的生活若没有唯独上帝才能赋予它的辩解理由，它就没有任何辩解理由。你若除了对启示的印象之外一无所有，那么，你就是彻底一无所有。你若只能以信仰作为根据，你就什么根据也没有。上帝若不支持你，就是一切都和你作对。 51

此外，“你指着律法夸口，自己倒犯律法玷辱上帝吗”？如果上帝不支持你，你也就不可能拥护他，而只会反对他。因为世界是目光敏锐的，它不会承认你名不符实的优越性，很快便会看清你的骨肉实际上就是它的骨肉。你自己是卑鄙的，你也就不能替上帝去行事，去工作，去领导他人。你原本不无道理地想占据的地位也就转向了反面。你没有受遣而试图实现使命，你就正是和使命背道而驰。因为，有律法，“世界”就期待着律法的实施；有启示的印象，它就去寻求启示本身。它始

终耐心地相信世间的上帝之徒提出的高要求。对实事，它或许不会麻木不仁；但对幻想，它却无动于衷。如果它对那些负有使命、众醉独醒的人感到失望了，如果它再度发现，自己眼前原来只是海市蜃楼般骗人的假象，上帝之徒提供给他们的也不是什么别样的、新颖的和不可抵御的东西，它就会在惊讶片刻之后拂袖而去，不再观看虚假的敬神团体上演的这幕怪剧，觉得自己作为“世界”乃是有力和有理的。它对真实的自觉万无一失，它不会受骗上当，也拒绝皈依虔信者的“上帝”。倘若人在上帝不在场的情况下僭越了上帝的位置，倘若上帝本身不是意味着一切或不仅仅是上帝意味着一切，而是人意味着一切，那么，即使人怀着最高尚、最美好的信念想和上帝一起作为什么和做些什么，这“上帝”不过是一种意识形态而已。倘若眼前只见干涸的上帝之渠，就有理由反对“上帝”，对“上帝”提出抗议。可这样一来，所谓上帝的同事又何地自容呢？“上帝的名在外邦人中，因你们受了亵渎”（赛 62：5）。[①] 是选民，是上帝之徒成了上帝天国的绊脚石！这种可能性难道不应该引起我们的深思？我们受了诱惑，企图将静候者和急行者的预言变成一种最终的、至高无上的人之义，难道说我们这时不应该想到这种可能性吗？何况这种可能性早已成为现实，并将继续是现实！

你“*若是犯律法的，你的割礼就算不得割礼*”。若如此，一切就不可避免地会突然具有相对性：上帝之徒对启示的印象变成众多价值中的一种人的、世俗的价值了。他们对不同于他人的、绝对优先的地位的要求不复有效了。他们的宗教、道德和世界观成了来去匆匆的过客。他们的教会史染上了凡俗气，其标志是：“真正的光环也许——消失了！”因为，如果上帝找不到他赞赏并相应地施行“报应”（2：6）的价值，人的优先地位就不可能意味着真正不同凡响。上帝在“人的隐秘事”中发现的污泥浊水，必然会使人在自己身上或别人在他身上可能发现的那些启示印象变得一文不值。上帝的斗士离开了上帝，就像一位伫立在路标旁、不再沿着路标指引的方向前行的漫游者。这样一来，路标就变得毫无意义，他们的信仰、祈祷，他们遵循《圣经》的立场变得毫无意义了。犹太人的割礼以及所有其他的圣礼都不再是真正与上帝同在，而——茨温利（Zwingli）及其自由主义在上帝的忿怒之下言之有理！——仅仅表示与上帝同在而已。圣者围坐着等待暴发的是一座死火山。神圣

① 原文作 62 章 5 节，按和合本似应为 52 章 5 节。——译注

的形式仅仅在形式上是神圣的，甚至连这种神圣性也在日复一日地空虚化，任何注入精神的努力都不能改变这江河日下的局面。受割礼真的如同不受割礼，有信仰真的如同不信仰，信神的虔诚真的如同不信神的邪恶了。

这样一来，人的义即使在自己的辖地也难以自保了。它不仅对辖地以外者、对“外邦人”(2:14—16)而言、而且对自身而言也可能大谬不然了。在上帝的审判庭上，它的基石彻底动摇了。再也不可能要求处于这个世界中的人性摆脱从这个世界而来的属性了。

> 26—29 所以那未受割礼的，若遵守律法的条例，他虽然未受割礼，岂不[实际上]算是有割礼吗？而且那[从其]本来[状态来看]未受割礼的，若能全守律法，岂不是要审判你这有仪文和割礼竟犯律法的人吗？因为外面作犹太人的，不是真犹太人；外面肉身的割礼，也不是真割礼。惟有里面作的，才是真犹太人；真割礼也是心里的，在乎灵，不在乎仪文。这人的称赞，不是从人来的，乃是从上帝来的。

最后的一种可能性出现了。因与果、背离与堕落组成的圈真的密不透风地闭合了。这圈作为一个整体可能是由一种不可理喻的神性“怜惜”包容和承载。所谓人的义只是幻觉，在这个世界上无义可言。然而，一种在上帝面前的和来自上帝的义却可能存在。不会有什么圣人、不同凡响者、英雄、超人、义者，由于拥有律法、启示印象、信念、道德、圣礼而组成一个有目共睹的小圈子。然而，一种位于一切对立性彼岸的、上帝按其形象创造的新人却可能存在。是“虽然未受割礼……算是有割礼吗”?！即是说，上帝误将邪恶当作虔诚并以永生作为“报应”？ 54 不义和不虔被当作敬畏和谦恭记入了上帝的账簿？堕落的世界在上帝的法庭上无罪释放，得到拯救？即是说，上帝不承认任何人的信仰是信仰，而是“将众人圈在不顺服之中，特意要怜惜众人”(11:32)？对此表示赞同或反对的举动不是什么功绩，没有任何直观理由，而且也非人力所及！这是上帝本身，是未识之上帝令人不可思议地突然进入我们熟悉的万物联系之中，是新世界的一种不可能的可能性！对人而言不可能，对上帝而言则可能！上帝按照他自己的标准结算。上帝引导不信

者“全守律法”①,引导不信者加入他麾下的光明团体,而让那些虔信者留在充满邪恶的世界上。他绕过一切“外面”的、即众所周知的、以物态直观显现的东西,根据他自己的理在里面、在隐秘中进行审判。上帝是灵,可能在心里也可能不在心里;这和根据人的仪文、根据人工招牌上的字母判定的可能性或不可能性全然无关。上帝称赞他愿意称赞的事物,他自己称赞,他独自称赞。难道我们还要对此表示什么拥护或反对?难道上帝这样做没理?难道我们还有什么更胜一筹的理去和他的理抗衡不成?难道上帝不是意味着我们生活的危机,从而是我们生活的永恒真理?我们自己形形色色的真理何用之有?上帝的光荣普照,上帝的义作出启示,因此他的行为的实用性必然是如此非直观,如此罕见。我们赋予上帝所谓理,但上帝不赖此为生,因为上帝自有其理。上帝绝非众多理由之一,绝非那种我们最终也许能够独立拟出的答案;因此,上帝的出现难以辨认清楚和无需提出理由,上帝根据自己的理审判。面对上帝的忿怒得到拯救,但提出这一要求的前提是:一切要求被放弃、被上帝自己撤消了;我们看清了上帝之“不!”乃是不可更改的金口玉言,上帝的忿怒乃是不可摆脱的力量,上帝乃是上帝;神人之间的这种历史开始了,因为它只是显现、永恒地显现着,所以它并非那种可以像讲故事一般讲述的历史;人勇于——不过这也不是获得天堂极乐的灵丹妙药,而是认识天堂极乐的永恒基础——离开尘世,悬入半空,
55 去爱那位玄妙莫测、无法探究的上帝。这就是耶稣基督的真谛。

① 或按原文译作“到达律法的目的地”。——译注

第三章　上 帝 之 义

律　法
(3:1—20)

历史是把戏，是一些人精神和力量上对另一些人而言的所谓优越性的把戏，是披着权利和自由的意识形态这条虚伪外衣的生存竞争，是形形色色的人之义的新老嬗替、此起彼伏——这些义一种比一种煞有介事，却一种比一种微不足道。上帝的审判庭标志着历史的终结。永恒的滴水比起受时间局限的万物的汪洋大海来更有分量。用上帝的标准来衡量，人的优点长处丧失了崇高、严肃和影响力，变得只能相对而言了。人际冲突再高尚、再正义、再富于智慧精神，也不免在其自然的、内心世界的、凡俗的和“唯物主义的”意义上露出原形。沟壑高了，山丘平了，“善恶之争”鸣金收兵了。所有人都站到同一条线上来了，上帝在其法庭上审判，独自审判他们的“隐秘事”(2:16)。

然而，上帝的审判庭意味着历史的终结，而不是一个新纪元或第二历史的开始。历史结束了，不会再延续下去。对法庭此岸的东西来说，法庭彼岸的事物不是相对、而是绝对不同和绝对隔离的。上帝发言了，人们认识到上帝是审判者。在上帝发言和人们认识到上帝是审判者的地方，变化必定有目共睹。这种变化异常剧烈，正是它以一条撕裂不破的纽带将时间与永恒、此岸与彼岸、人之义与神之义联系在一起。终结也就是目标。救世主也就是造物主。进行审判也就是重整乾坤。揭露

了荒谬也就是启示了意义。“新”也就是蕴含在“旧”之中的无比深刻的真理。历史突如其来地终结，“不！”笼罩着整个肉体世界，上帝意味着人世、时光和万物世界的绝对危机。这终结、这“不！”、这危机也就是贯56 穿尘世此在和如此在的红线。一旦认识了人世的短暂，那么短暂便是永恒的譬喻。在上帝的忿怒面前彻底低头，也就是相信上帝的义。因为，认识到上帝是未识的，也就是认识了上帝。作为未识之上帝，他并非自在之物，并非与其他本质并列的一种形而上本质，并非相对于其他没有他也行的东西而言的第二者、不同者和陌生者，而是一切存在的永恒本原和纯粹本原，作为万物之“非在”(Nicht-sein)，他是万物真实的“在”(wahres Sein)。上帝是守信的。

人的义不能以历史中的种种启示印象为荣，不能从中得到保障和安慰。不过，审判庭不会抹去和消除历史中一切启示印象，而只会证实、证明、加强这些印象。历史和心灵的现实正是由于被彻底扬弃，正是由于其层次、其对立被全面修正，才显示出自己真实和永恒的意义。

> 1—4 这样说来，犹太人有什么长处？割礼有什么益处呢？凡事大有好处，第一是上帝的圣言交托他们。即便有不信的，这有何妨呢？难道他们的不信，就废掉上帝的信吗？断乎不能！不如说，上帝是真实的，人都是虚谎的。如经上所记：“你责备人的时候，显为公义；被人议论的时候，可以得胜。”

“这样说来，犹太人有什么长处？”倘若一切都处于上帝的忿怒之下，倘若所有异常之处如拯救、安慰、例外都被扬弃了，那么认真地说，究竟还会有什么不同凡响的长处？究竟还有没有比暂时性这股激流中的浪尖更伟大的历史高峰，究竟有没有比其他阴影更幽暗的阴影？所有可以在历史上和心灵上感受到的启示印象与未识上帝的启示本身，这两者之间有无联系？奉召者、醒悟者、英雄、先知、好心人在尘世暂时的舞台上走过，他们的期待与上帝将给一切带来新生的天国这两者之间有无联系？这个问题背后另有一个带有普遍性的问题，它涉及确实57 可以感知的现象与所有现象的永恒内涵之间的关系，涉及万物的此在和如此在与万物的真实存在之间的关系，涉及追求与认识之间的关系。抑或，注视上帝这位审判者就意味着否定彼此之间、上述两者之间的一切联系和关系？我们如沉思便可察觉自己与上帝的距离和间隔，这是

否意味着世界和上帝天各一方？“割礼有什么益处呢？”

我们的回答是：“大有好处”，即在任何关系上都有莫大益处。[①]上帝与世界之间、彼与此之间的联系和关系极其紧密、非同小可。神性若在一种特别的宗教史或救赎史中物性化和人性化，这意味着放弃上帝，因而也就谈不上是与上帝的关系。正是在认识到这一点之后，我们可以随之断定：所有已知世界中的现象都有来自未识上帝的内涵和意义，所有启示印象都指向启示本身，所有体验都包含着作为体验危机的认识，所有时间都包含着扬弃时间的永恒。审判不是毁灭，而是建立。净化不是排空，而是充实。上帝并未离人而去，上帝是守信的(3:31)。

“上帝的圣言交托他们。”义者、寻求上帝者、等待上帝者的地位作为一个人的地位极其模糊，极其可疑(2:7—25)。然而他的地位作为上帝所愿所为的征兆却极其清楚，极其必要。这些人身处尘世，却为义者；这证明上帝的信任。他们是义者，因为上帝天国已经宣告。由于自己或旁人的某些“体验”，他们被迫在未识者面前止步；这证明此未识者可能成为认识对象。他们思念不可能者；这证明此不可能者即上帝位于可能性的领域，当然不是多种可能性中的一种，而是——正如在他们身上直观体现的那样——不可能的可能。他们拥有和信守的上帝宣言乃是关于不可理解之事——拯救这个不可救药的世界——的可以理解的佐证。至于他们拥有和信守的是摩西还是施洗约翰(Johannes der Täufer)，是柏拉图(Plato)还是社会主义，或者仅仅是蕴藏在日常琐碎行为之中的道德理性，实质上都一样：是奉召，是希望，是这种拥有和信守中的譬喻力(Gleichnisfäigkeit)，是提供和昭示无比深刻的认识。他们要求特殊的地位，要求别人特别注意聆听他们的话语；如果上帝的宣言确实是交托他们的话，那么，他们的这种要求并非一定就是狂妄。 58

“即便有不信的，这有何妨呢？难道他们的不信，就废掉上帝的信吗？”这就是说，我们生活的真正内容被隐藏和掩盖着，人们没有认识到有未知的上帝，上帝之信留下的痕迹没有带来任何效益，上帝提供给我们的东西比如希望没有被利用。然而，这一论断所指的也许只是暂时如此的现象。从上帝的角度来看，这种对上帝之信的亵渎只是一种偶

① 和合本的“凡事大有好处”一句亦可按原文译为“在任何关系上都有莫大益处”，以便下文通顺。——译注

然的真实，只是“几个”[1] 的行为（即使所有人都像这里说的“几个”也罢），而没有推翻和阻止他所愿所为之事。上帝之信可能被辜负，[2] 但绝不可能被取消。上帝的给予可能不得回报，但他绝不会收回这种给予。上帝的善对于胆敢顽抗的人来说意味着审判的法庭，但他的善绝不可能因此就不是善。历史进程中全部反上帝的现象都无法否定：正是在这历史进程中时时处处都有从上帝的角度看可能呼吁人们深思、可能引导人们认识的那种特殊事物、那种启示印象、那种机会和敞开的大门。在有人等待上帝的地方，都有一种使命，一种不可消除的印记（character indelebilis）；即使这些人或所有人完全看不见它，即使无比深重的心灵灾难和历史灾难笼罩着它，它依然存在。上帝的启示从未是、在任何地方都不是徒劳的。什么地方有“律法”（2:14）——即使这律法只是烈火熄灭后残余的炉渣——什么地方就有上帝之信的声音。

“不如说，上帝是真实的，人都是虚谎的。”被赦免的人身上的不信究竟有什么用呢？它只能证明“全部基督教哲学的前提”（加尔文）：上帝是真实的。上帝是答案，是援助，是审判者和拯救者；而人不是这一切，无论东方人、西方人、德国人、敬神的人、虔诚的人、英勇的人、聪慧的人、正在等待的人、有所作为的人、甚至超人，都不是这一切——唯独上帝、唯独上帝本身才是这一切！我们若忘却了这一点，那么，所有启示载体相对于启示本身而言的缺陷就必定使我们重新想起神人之间的距离，就必定将我们重新置于初始点和发祥地。即使带来启示者也不能须臾离开这么一个事实：他本身的缺陷表明“上帝才是上帝”。他承认：“我因信，所以如此说话：‘我受了极大的困苦’”（诗 116:10－14），接着又说：“我曾急促地（“我曾激动地说”，LXX）说：‘人都是说谎的！’”人都是如此！正是基于这种对神人之间的全面对立性的认识，完全基于这种认识，才产生了对上帝的认识，才产生了全新的敬神团体，才产生了全新的礼拜仪式：“我拿什么报答耶和华向我所赐的一切厚恩？我用举起救恩的杯，称扬耶和华的名。我要在他众民面前向耶和华还我的愿。”

“以致你责备我的时候显为公义；判断我的时候显为清正”（诗 51:

---

① 和合本的“即便有不信的”亦可按原文译为“即便有几个辜负了这信任”。——译注

② 见上注。——译注

6)。① 蒙召受命者时时失误，处处失误。但是，鉴于这一明显事实而去怀疑他们的使命本身，甚至去批评赋予他们使命的上帝，却毫无意义。上帝宣言的价值绝不依赖于人类历史的进程，不仅如此，前者正是在以下这点上证明了自己确系上帝的宣言：一切在历史进程显示为圣言效应的现象，同时必定也是一种失误，一种无效。只要人的处境像《诗篇》第51章中描述的那样，只要人在上帝之光下发现自己身上除污垢外一无所有，只要人除了自己的惊魂、自己破碎的心之外再也不去想其他什么牺牲品，那么就能欣喜地认识到上帝乃是胜利者。尽管人是无信的，不，正是在人的这种无信之中，在此起彼伏的历史浪潮之上，上帝之信永在。“犹太人”不是拥有的，而是领受了的“长处”(3:1)永在。

5—8 我且照着人的常话说，我们的不义若显出上帝的义来，我们[对此]可以怎么说呢？上帝降怒，是他[自己]不义吗？断乎不是！若是这样，上帝怎能审判世界② 呢？若[我可以以此为自己辩护，即]上帝的真实，应我的虚谎，越发显出他的荣耀，为什么我还受审判，好像罪人呢？为什么不说，我们可以作恶以成善呢？这是毁谤我们的人，说我们有这话。这等人定罪，是该当的。　60

“我们的不义若显出上帝的义来，那么上帝降怒，是他自己不义吗？”上帝在他的选民的失败中更加显出自己不愧是上帝，上文(3:1—4)获得的这一对上帝优越性的认识似乎向这位上帝的本质投上了一道特殊的光芒。人的“不义”，人类专横的自我癖(1:18)显然就是连在选民身上也会阻挡真理的绊脚石，显然就是选民失败的原因。人的不义证明上帝的义，那么，这种义又是什么呢？这种义是否本身就是“不义”：上帝是否本身就是专横的，是否本身就是一种恶得可怕、无以复加的自我？他的忿怒以及我们对非上帝(1:22—32)统治的屈从，不就是对他自己不利的证词？世界和人类的现状不就是上帝内在本质的真实写照，说明了这是一种捉摸不定、喜怒无常的暴君作风？历史的无意义不就证明了历史潜在的意义，从而必然也证明这种意义本身就是无意

---

① 原文为51篇6节，按和合本应为51篇4节。——译注

② Bengel 不赞成 κρινει，而赞成 κρίνει 是对的(2章16节亦如此，与第7节中的 κρίνομαι 相应)。《哥林多前书》6章2节中的“审判世界”用的也是现在时。

义?

“*照着人的常话说*”,即按照表面上极其一贯、实际上毫无批判性、过于直线性、在估计与上帝有关的事情方面毫无经验的粗疏思路,这不啻一条可想而知的明确结论。这种逻辑[①]不可救药,总是将存在的万物并列起来,而疏于考虑作为存在万物的前提的一种不在。这正是典型的人的逻辑。它没有弄清楚,谈论上帝时事实上是在谈论什么。它没有弄清楚,由果推因得出结论、从结果推出上帝这个原因难以令人信服,因为上帝并非与万物为伍的某一已知之物。

“*若是这样,上帝怎能审判世界呢?*”倘若赞同这一异议,认为可以将上帝作为终结原因与这个世界上的其他事物并列起来,并从这些事物推论上帝,那么,全部物性对象的世界处于最后危机和困境之中这一事实又会怎么样呢?没有有关对象物的思考就没有对象物。没有一种先行知识赋予我们关于某一特征的概念,也就没有我们在某一对象物上确定的特征。即是说,假使上帝是世上某物,就没有不来自于这种不同凡响的先行知识的对上帝的判语(“专横”、“暴君作风”)。假使上帝如3章5节中的异议所见真是万物之一,即上帝自己也处于这种危机之中,那么,他显然就不是上帝,真上帝就必须到这种危机的本源里去寻找。事实上也显然如此:3章5节的异议并非在谈上帝,而是在谈非上帝,在谈这个世界上的已知上帝。真正的上帝是所有物性危机的、自身不带任何物性的本源,是审判者,是世界(包括人类逻辑的那个“上帝”)的“不在”(Nicht-Sein)。我们的话题正是这位真正的上帝,正是这位审判世界、本身不属于世上任何一派的法官。那种过分明确地从我们推论上帝的做法必定劳而无功,只能得出错误结论。真正的上帝并非“不义的”,并非专横的,并非喜怒无常的。因为在他的审判庭上,在与他对立的位置上,我们才意识到称霸尘世的不义、专横和乖张有多么严重。没有他,我们根本不至于像上面所说的那样告错了状。

61

“*若我可以以此为自己辩护,即上帝的真实,应我的虚谎,越发显出他的荣耀,为什么我还受审判,好像罪人呢?*”提出上述异议的动机显然是一种疑虑,是对似乎来自有关上帝优越性的认识的那种人的不负责任表示疑虑;——也许还是一种企望,企望能保持自己这种不负责任的状态:既然在选民的不信之中,上帝的信坚贞不渝、立于不败之地,大家

---

① 和合本的“照着人的常话说”亦可按原文译作“按时人的逻辑”。——译注

都不妨以这种想法安慰自己：幸亏我虚谎，上帝的真理是在我自己的虚谎之中显出伟大的。然而，这个结论也站不住脚。它从下列前提出发：人完全有能力使上帝的真理在人的所作所为中显出伟大来，人可以为上帝的荣耀添砖加瓦。这个前提大谬不然。上帝无疑不是这个世界，同样无疑的是：人既不能通过顺从、也不能通过虚谎增减上帝的真实和荣耀。上帝自己证实自己真实，自己赋予自己荣耀。我们的所作所为是顺从还是虚谎，永远取决于他；他根据每个人的所作所为施行"报应"(2:6)，他在接受或指责、宽恕或判决人的时候立于不败之地。而在其他人那里，我都找不到为自己的存在和行为进行辩护、恳请原谅和寻求证实的理由。不管是蒙赦还是定罪了，我只有服从他的判决，只有尽我所能尊崇他。这才是对上帝的坦诚，与"上帝为什么是上帝?"这种貌似理性的插问不可同日而语。谁惧怕或者希望通过上帝的主权取消人的不负责任，谁就应该时时刻刻注目一个事实：他作为罪人在上帝面前受审。这是真的还是假的？人的责任在于坦诚地回答这一问题，继而顺理成章地敬畏上帝。谁知道自己是在上帝的审判庭里，谁就会将上帝所作的(无论是对他有利的还是不利的)一切视为上帝的光荣，而不是自己的光荣。同样毋庸置疑的是：谁认识到上帝是审判者，谁就绝不会将世界的耻辱视为上帝的耻辱(3:5—7)。因此，对承认人的"被奴役的意志"这种做法表示疑虑是无益的，试图与这种承认相联系的暗中愿望是虚荣的。这种承认在人受到指摘的地方也看到上帝的荣耀，正是在这种承认之中，人自觉地以顺从上帝为乐，放弃了一切左道旁门。 62

*"为什么不说，我们可以作恶以成善呢？这是毁谤我们的人，说我们有这话。这等人定罪，是该当的。"*直线性地侈谈神人关系，似乎上帝和世人是平等交往的伙伴，这正是对真理最大的歪曲。从"上帝会使善到来"这句话得出"即使我们作恶，上帝也会使善到来"的结论似乎理所当然，似乎一清二楚，如同白昼。没关系，我们大胆作恶好了，反正恶会变善。然而，这白昼就是黑夜。"这是毁谤我们的人说我们有这话。这等人定罪是该当的。"因为神人之间存在着霄壤之别。我们不能把恶记在上帝的账上，可能由此而来的善也不能记在我们的账上。我们的所为，永远不是上帝所为；由此而来的，永远不是来自我们。如果我们弄错了这一点，我们虽然似乎对上帝的自主性有所认识，还是不免再次低估神人之间的距离。*我们并非上帝，我们并非自主的。*尽管恶可能由于上帝而成善，但恶毕竟是恶。尽管历史可能有源自上帝的意义，但历 63

史的无意义毕竟是无意义。尽管上帝之信不受人之背信的干扰，但背信毕竟是背信。尽管上帝的悲悯包围和承载着尘世，但尘世毕竟是尘世。如果我们容忍、承认和肯定我们自己，我们就肯定了世界的现实进程，从而就不是在赞美全能的上帝，而是在证明我们罪有应得。上帝的忿怒是有理的。只不过，我们试图和上帝平起平坐，误以为自己能为上帝做些什么，这种狂傲使我们失去了唯一得救的机会，同时将我们的命运完全抛到上帝手中，是赦是罚听凭上帝处置。如果我们试图以宿命论的借口逃脱审判，我们就会正因为这种借口而受审。因为，为了替我们的过去、现在与将来辩护而援引"上帝"无异于偶像崇拜，无异于不敬上帝，无异于必然激起神怒的"不虔不义"(1:18)。

9—18 这却怎么样呢？我们比他们强吗？决不是的！因我们已经证明：犹太人和希腊人都在罪恶之下。就如经上所记："没有义人，连一个也没有；没有明白的，没有寻求上帝的；都是偏离正路，一同变为无用。没有行善的，连一个也没有。他们的喉咙是敞开的坟墓，他们用舌头弄诡诈，嘴唇里有虺蛇的毒气，满口是咒骂苦毒；杀人流血，他们的脚飞跑，所经过的路，便行残害暴虐的事；平安的路，他们未曾知道；他们眼中不怕上帝。"

64 "我们比他们强吗？"即是说，能以看到虽然人背离了上帝、上帝之信依然忠贞不渝这一点为借口吗？我们已经知道了(3:5—8)：不能！对上帝自主性的认识无疑销毁了一切号称人之义的镇静剂，无疑也不会再制造新的镇静剂。将人悬于空中的目的，不是为了让他马上重新获得立足之地。谁也不能躲在所向披靡的上帝意志之后，而是谁认识了这种意志，谁就进了审判庭，陷入动荡之中并且永远不能自拔。

"因我们已经证明，人都在罪恶之下。"① 以下论断(1:18—2:29)永远有效：人，无论犹太人还是希腊人，无论上帝之子还是天生的尘世之子，凡是人都会激起上帝的忿怒，都处于罪的异治(Fremdherrschaft der Sünde)之下，既无例外，也无出路(5:12—14)。对我们来说，上帝是未识的，并且永远是未识的。在这个世界上，我们是无家可归者，并且永远是无家可归者。我们是罪人，并且永远是罪人。人者，未被拯救

① 此句亦可按原文译为"人都在罪恶之下，这一谴责继续有效"。——译注

之人也。历史者，局限与暂时也。自我者，审判庭也。这种处境是极其狭窄的方寸之地，既无回避亦无进退可言。在这种谴责[①] 面前，我们确实只能坚持。唯独那些坚持下去、不以任何方式包括上述(3:5—8)“人的常话”这类诡辩试图逃脱的人，才能赞美上帝之信。

“就如经上所记”。这一切难道真的是全新的、从未听说过的事？是大失所望后的心灰意懒？是悲观的狂热？是对丰富人生施暴？是与历史决裂？是傲慢的、诺斯替学派的激进论(gnostischer Radikalismus)？不，这人们不爱听的“谴责”是经上所记，是“从前所应许的”(1:1)。正是全部历史在这样大声地自我谴责。如果偏偏对此谴责一贯地置若罔闻，还谈得上什么历史思维？在历史上所有排得上号的正直之士中，在所有先知、赞美诗歌手、哲学家、教父、宗教改革者、诗人和艺术家中，难道有谁——如果有必要这样做的话——认为人是善的或能够行善的吗？难道“原罪”说仅仅是一家之说，而不是(在其原则意义上！另见 5:12)以诚实态度观察历史就必定产生的、作为历史上出现的所有学说的最终根基的唯一学说？在这方面，难道能持与《圣经》、奥古斯丁(Augustin)、宗教改革者不同的见解？历史究竟——主动和被动地——揭示和表明了什么？ 65

至少还有某些人在一定程度上接近上帝吗？不，“没有义人，连一个也没有”。

我们世人之中有谁具备重要的深刻思想、重要的生活经验吗？不，“没有明白的”。能够看到为真理作证的伟人宁静地虔信上帝或热情地追求上帝这一感人场面(比如“祈祷”)吗？不，“没有寻求上帝的”。

某些人的品格和行为堪称自然、健康、真诚、独特吗？某些人心潮澎湃、兴致勃勃吗？某些人合乎理想、具有个性、温柔体贴、修养高深、壮志凌云、朴实无华、为人可靠吗？不，“都是偏离正路，一同变为无用。没有行善的，连一个也没有”。

那么，或许某些人身上存在着在某种意义上更加美好的品质和功绩(宗教或世俗的、内在或外在的、有意识或无意识的、主动或被动的、理论或实践的品质和功绩)？不，“他们的喉咙是敞开的坟墓，他们用舌头弄诡诈，嘴唇里有虺蛇的毒气，满口是咒骂苦毒”——对人之所思所言只能如此评价。“杀人流血，他们的脚飞跑，所经过的路，便行残害暴

① 参见上注。——译注

虐的事;平安的路,他们未曾知道”——对人之所作所为只能如此描述。

“他们眼中不怕上帝。”这就是历史表明和揭示的内容。在这个世界上,对上帝的敬畏永不是可见的,永不是明显的,永不是直接“真实”的。在历史上或心灵中无法察觉它。所有可以察觉的,绝非对上帝的敬畏。经上便是这样写着的,比如:伯 14:4;诗 14:1—3;5:10;140:4;

66 10:7;赛 59:7—8;诗 36:2。写下这些话的人以及无数和他们一起这样想、这样说的人,对人类的积极方面熟视无睹吗? 不! 他们并不否认人类的积极方面。他们甚至还会——如果涉及到评判宗教、道德和文化的自身价值及其在世界范围内的意义的话——怀着感激之情对此加以承认和赞美,然而,他们的主题、历史的真正主题既非否定亦非肯定人本身,而是认识人与他所不是的上帝、与他之永恒本源的关系中的疑难。因此他们的抨击行为如此激进! 这种抨击与对一切宗教、道德、文化都必须作的那种相对批评毫无关系,然而正因为此,它不能停留在一切人性的东西在其本身的基础上都有权要求的相对承认上。它令人不安的作用发源于日常生活之后遥远的深处,正因为此,它伸展双臂去掠取日常生活中人所不知的安宁。它的“不!”包罗万象,因为它来自包罗万象的“是!”。这些抨击者的本质不是悲观主义,不是自我戕害,不是无聊地以否定为乐,而是愤怒地对幻想表示厌恶,是断然拒绝在华而不实的冠冕面前卑躬屈膝,是急切、心无旁骛地寻求本质性的东西,是彻底放弃逃避神人之间这种现实处境的努力,是绝对不愿受骗上当让倒数第二或倒数第三的真理来冒充终极真理——人对生活的一切观察活动必须在这真理处辞旧迎新。他们赋予唯物主义、凡俗和“怀疑一切”的世界观应得的权利;通过这种彻底放弃,他们开辟了认识上帝本身、从而认识世界和历史的永恒意义的途径。不否定创造物却认识了造物主的地位和造物的永恒意义,这样的事情还从未有过。这是历史告诉我们的。

19—20 我们晓得[这里]律法上的话都[恰恰]是对[甘心处于]律法以下之人说的,好塞住各人的口,叫普世的人都伏在上帝

67 审判之下。所以凡有血气的,没有一个因行律法能在上帝面前称义,因为律法本是叫人知罪。

“律法上的话都是对律法以下之人说的。”甘心处于律法之下的人

是理想主义者，是体验了上帝或记得这一体验的幸运儿（2:14;3:2）。有关上帝的宣告和指示是他们的启示印象、他们的宗教、他们的虔诚。他们以上帝为宗旨，正因为此他们受上帝审判。恰恰是他们基本上没有错误估计神人之间的处境，极少产生这样的误解：似乎有些人，比如他们自己，由于在心灵上高人一筹，从历史角度看先人一步，所以在上帝面前可以安然无恙、得到宽恕（2:1）。恰恰是他们极少“照着人的常话”（3:5）试图动摇上帝就是上帝这个事实，基本上没有逃避紧张、不安、失和、持续不稳定、不断被怀疑的处境——上帝将人置于这种处境之中。信仰——如果确系对上帝的信仰——是空穴，是在我们永不会成为、永不会具备、永不会做到的东西面前俯首，是在永不会变为尘世、永不会变为凡人的事物面前称臣——除非我们此时此地称之为尘世和凡人的一切被扬弃、被拯救、得到复活。我们在上面（3:10—18）已然聆听了律法之音、宗教之音、虔诚之音。干涸的河渠侈谈流水，事实上流水并未由此经过。印痕（“模范”①，2:20）侈谈印章，事实上印痕所在之处并非印章，而只是印章的负像。历史本身——而且这里所指的不是人类的丑闻史（chronique scandaleuse），而是人类巅峰时期的历史——就是对历史的谴责。

“好塞住各人的口，叫普世的人都伏在上帝审判之下。”犹太人有一特殊“长处”（3:1）。他能知道我们对上帝一无所知。他能在其他人未见未闻未感知的上帝面前止步以示敬畏。宗教是这样一种可能性：除了对上帝本身、仅仅对上帝的信心之外，剥夺人的最后希望。虔诚是这样一种可能性：抽掉我们脚下可以想象的最后基石。历史对偏袒历史的人许愿，这许愿恰恰导致他们被迫放弃最后一线希望、在上帝面前陷入哑然。如果这些可能性得以实现，如果偏袒律法的人听到律法的声音、听到唯独上帝有理这一论断，如果他们的宗教导致连他们的宗教也要扬弃，如果他们的虔诚导致连他们的虔诚也面目全非，如果他们心灵和历史的崇高使得一切属于人的崇高卑贱化，如果恰恰是以他们之口堵住每个刚愎自用、自以为必胜、甚至还想宣布某种真理的人的嘴巴，如果恰恰在他们这些徜徉于世界之巅的人身上体现出普天之下的人都拜伏在上帝的审判之下，那么，他们的特殊长处就得到了证明，经住了考验，变得更加令人心服，历史的永恒意义就显露出来，上帝对人的信 68

① 原文为 Ausprägung，有“印铸”、“镌刻”的意思。——译注

就坚定不移，不因人之不信而彷徨动摇。

“凡有血气的，没有一个因行律法能在上帝面前称义。”“求你不要审问仆人，因为在你面前，凡活着的人没有一个是义的”(诗 143:2)。“我真知道是这样。但人在上帝面前怎能成为义呢？若愿意与他争辩，千中之一也不能回答”(伯 9:2—2,LXX)。这就是说，“从前……所应许的”(1:2)的确也使那些我们再度想起的关于历史自我谴责的个别证据(3:10—18)得以普遍化，明确地说出了我们赋予这些证据的根本意义。“活着的”(诗 143)或曰必死的“人”[1]（伯 9)，从摇篮走向坟墓的人，每时每刻都在为生存而斗争的人，饥餐、渴饮、睡觉、嫁娶的人，历史的、生活在有限时光之中的、有血有肉的人，在上帝面前是不义的。血肉意味着造物与造物主相比时显示出来的致命缺陷。血肉意味着不洁，意味着周而复始的“进步”，意味着“人性而已”(Nur-Menschlichkeit)。血肉意味着不合格的、按照人的衡量尺度不可造就的世俗性。在上帝面前，一切有血有肉的均无“义”可言。因为，“律法的功用”只要是上帝刻在人们心里的(2:15)，就会反对而不会赞成血肉之人。它不会赋予他们安全感，不会安慰69 和宽恕他们。它是破、而不是立他们的义的。从我们的角度看，在血肉人性的范围看，它是反面的否定，不是正面的肯定。只有从上帝的角度看，它才是有价值的、宝贵的、卓越的东西。我们认识的人没有依靠，没有安宁，没有赖以立足的要寨，即使在人最为隐秘的深处或深奥莫测之境也是如此。同样毋庸置疑的是，上帝审判“人隐秘事”(2:16)，审判人们身上的、唯有他知道和唯有他才能知道的隐秘事。人的任何所为都不能作为替人辩护的根据。同样毋庸置疑的是，上帝，唯有上帝，“照各人的行为报应各人”(2:6)。凡是人视为义和有价值的，都属于血肉范畴，在上帝面前都是不义和无价值的。凡是上帝视为义并按自己的评判“报应”的，都不属于血肉范畴，都不是我们本身固有的，都不能称为这个世界里的丰功伟绩。唯有上帝才是问题的答案，唯有上帝才能帮助我们摆脱由于造物主和造物之间的距离而陷入的困境。以下叹息绝不是无病呻吟：“所以我的灵在我里面发昏，我的心在我里面凄惨。我追想古时之日，思想你的一切作为，默念你手的工作。我向你举手，如干旱之地盼雨一样”(诗 143:4—6)。同样，以下抱怨也不是无事生非：“他从我旁边经过，我却看不见；他在我面前行走，我倒不知觉。他夺取，谁能阻挡？谁敢问

① 和合本的“人”按原文可译为“必死者”。——译注

他，你作什么？上帝不必收回他的怒气；扶助拉哈伯的，屈身在他以下。既是这样，我怎敢回答他，怎敢选择言语与他辩论呢？我虽有义，也不回答他，只要向那审判我的恳求。我若呼吁，他应允我，我仍不信他真听我的声音。他用暴风折断我，无故地加增我的损伤。我就是喘一口气，他都不容，倒使我满心苦恼。若论力量，他真有能力；若论审判，他说谁能将我传来呢？我虽有义，自己的口要定我为有罪；我虽完全，我口必显我为弯曲。我本完全，不顾自己，我厌恶我的性命”（伯 9:11—21，LXX）。可见谁偏护律法，谁真的虔信宗教，谁就必须在这种深深的叹息和抱怨中表态。他知道，人确实在上帝之中作出的符合律法的行为，即“律法的功用”，正是不断审判他的法庭。 70

“因为律法本是叫人知罪。”我们曾经问道：“犹太人有什么长处？”（3:1）现在答案有了。他有一个长处：他有律法、启示印象、体验、宗教，虔心、认识、前景以及《圣经》的立场。律法也许必须将有律法的人从多愁善感的浪漫主义中拉出来，引他们来到造物主和造物、灵和肉之间的鸿沟旁边。律法向他们提出指摘，宣布他们在上帝面前是罪人。律法剥夺了他们一切所有，将他们交付上帝发落，是赦是罚由上帝决定。倘若人听到了律法的意愿，即在他的长处、体验和虔诚中理解了自身，人就听到了终极真理，听到了拯救的真理、宽恕的真理、死亡彼岸的真理。鉴于这种“听到”和“理解”我们也许会说：历史有巅峰期。历史的巅峰在哪儿呢？在历史超越自身的地方，在历史之中产生了对历史本身的诧异和震惊的地方。启示印象是永恒的现实，在其中它作为印象不足挂齿，作为对启示的指示却举足重轻。只要虔信者确实仅仅是期待者，只要他们偏偏忘记了他们这种期待的虔诚，他们的期待便是上帝国里的行为。只要一切纯粹真实仅仅是它极端可疑的证据，这里便有一切真实的永恒内涵。只要一切此在和如此在认识了自己的非在，它们便参与了在。注目于上帝这位审判者，此岸与彼岸之间唯一肯定的关系便显示出来；认识了上帝与尘世之间的原则距离，上帝在这个世界上存在的唯一可能性便显示出来。因为在这种原则性的、包罗万象的危机的光芒照耀下，上帝才被认识为上帝，崇高庄严的上帝。——这些就是犹太人的长处所在，割礼的价值所在。视上帝为未识之上帝：称罪人为义的上帝（4:5），使死者复活、使无变为有的上帝（4:17），在无可指望时若相信则仍有指望的上帝（4:18）。如果“犹太人”实现了这一特殊可能性，如果他 71

认清了他被置于这条分隔两个世界的边境线之上，那么，他们也许至少可以为自己的长处而高兴。然而，这种“实现”和“看清”本身已经超出了我们已知的可能性，是正在变为可能的不可能性。

耶稣
(3:21—26)

> 21—22a 但如今，上帝的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证。就是上帝的义，因[他]信耶稣基督加给一切相信的人……

“*但如今*”。我们面临的是时光世界、万物世界、人类世界不可抗拒地被全面扬弃的局面，是贯穿万有、直指终结的危机。我们看到，一切存在正在被自己强大的非在席卷而去。世界毕竟只是世界。我们现在明白了(1:18—3:20)，这意味着什么。但是，这种危机从何而来？危机意识、直面危机的能力从何而来？将世界称为世界，从而将世界与另外一个未知者区分开来并使之对立——这样做的可能性从何而来？将世界称为世界，将万物称为万物，将人称为人，认为它们只能是“如此而已！”——这样做的可能性从何而来？以关于物性、局限性和相对性的执着观念评价或贬低一切存在和现象——这样做的可能性从何而来？这种富于批判性的观念来自怎样一种卓尔不群的高度？我们关于未知的终极事物(我们以此衡量一切)的知识、我们关于审判者(我们受他审判但却看不见他)的令人震惊的知识又是来自怎样一种深度？所有这些“*从何而来？*”的问题显然呈辐射状，指向我们的出发点，指向作为我们出发点的前提。我们以及世界被观察、被局限、被扬弃、被席卷、被审判，*其源在此*。不过，这出发点并非许多点中的一点，这前提并非许多前提中的一种。倘若在天地之主那里，本源开始发言，开始重新思念我们的故土，那么，天就会分裂，墓就会崩开，日头就会停在基变(Gibea)，月亮就会止在亚雅仑谷(Tal Ajalon)。[①] 无时间性的时间、无空间性的空间、不可能的可能、未点燃之光的光芒，构成了这里所说的“但如

72

① 参见《约书亚记》10章12节。——译注

今”的特征。在这“但如今”中，关于转折、临近的天国、“不！”中之“是！”、置身尘世却被拯救、审判却又宣布无罪释放、时间中的永恒、虽死犹生等的消息得到了证实。“我见到新的天和新的地；因为最初的天地已然消失”。上帝发言了。

“*在律法以外*”。上帝发言了，被上帝认识了的我们在上帝光芒照耀下观察自身和世界。无论在一切宗教、体验、人以上帝为指归的立场之中还是之外，这都是别样、特有、非凡、崭新的现象。它贯穿于人全部占有、部分占有和尚未占有的一切。它是所有宗教的真理，然而正因为如此，它与所有宗教的现实永远不是同一的。它是所有宗教史、教会史、甚至全部历史的意义，然而正因为如此，它不是历史的某一部分、某一阶段，不是历史中的一段历史（若是历史中的一段历史，它就没有摆脱一切历史事物的可疑性）。它是一切作为启示印象、礼拜、信仰（最广义的信仰）在历史上和心灵中直观显现出来的东西的根据，然而正因为如此，它与这些东西在任何时候、在任何情况下都不是叠合的。它不会像其他直观事物那样直观，它的直观是非直观物的直观。上帝的*声音*是上帝的大能（1：16），只是、永远只是*上帝的*声音。若非如此，假若不是在所有人声的彼岸，它就不是上帝的*大能*了。上帝在有“律法”的地方发言。上帝也在没有“律法”的地方发言。上帝在有“律法”的地方发言不是因为那里有“律法”，而是由于他*要*发言。上帝是*自由的*。

“*上帝的义*”。上帝宣告他*是*上帝。他站在人与人世一边，不懈地关怀人与人世，从而在自己面前作自我辩护。甚至上帝的忿怒也是上帝的义（1：18）。上帝向那些无信仰者显示自己的义，他们必须听清上帝之“不！”就是“不！”。然而，上帝对无信仰者发怒，人一头撞在上帝为他们设置的栅栏上不知所措，上帝任凭他们去追随非上帝、即尘世的上帝（1：22及以下），这些都证明上帝不愧是上帝，是世界的创造者、万物的主宰，是“是！”而不是“不！”。上帝宣告的就是这个“是！”。他提出了自己的要求。这是在这个世界上提出的带有持续性、不可更改、终极性和决定性的要求。横在我们面前的这道栅栏后面，永远是他——这就是他宣告的内容。我们越是充分地意识到这条栅栏是界限分明的和不可逾越的，上帝就会越是清楚和有力地向我们宣告*他的*权柄和天国。一切人性的东西、我们的一切特性、我们的善和恶、我们的信仰和非信仰越是宛如玻璃一般透明，本质被上帝洞察和认识了的我们就越是毫无异义地处于他的统治范围和权力影响之下。上帝之义是“*尽管如*

73

此！”，上帝以这一措词宣告：他是我们的上帝，我们算作他的一部分。这“尽管如此！”是不可理喻和无缘无故的，是只以自己本身、只以上帝为根据的，和任何“因此”之类的理由毫不沾边！对上帝的意志来说，无“为什么？”可言。上帝愿意，他有意志，因为他是上帝。上帝之义是赦免，是神人关系的根本改变，是启明：世人的不虔不义以及由此造成的尘世局面对他来说微不足道，不妨碍他将我们称为他的人，以便我们可能成为他的人。上帝之义是所谓 justitia forensis（外来的义）、justitia aliena（治外的义），即：在此发言的是除了自己的权利之外不受任何约束的法官。他说是这样（而不是否则会怎样），便是这样。他对我们讲话时待敌如友。“所以这是一种崇高的布道和天堂的智慧：我们相信，我们的义、福和慰藉在我们之外，我们在上帝面前是有义、可爱、有福和聪慧的，但在我们身上却有徒劳的罪恶、不义和愚蠢”（路德）。上帝之义是被我们阻挡的真理的自我解放（1:18）。撇开我们为此解放可能作出或可以想象的所有贡献不谈，即从严格的和字面上的意义来说：上帝国、上帝王权的使用、奇迹、复活、上帝之义，这些立足点在半空之中，在我们熟知的一切立足点之外，在上帝独自和亲自承载我们的地方，在我们由上帝恩典或发落的地方。——这便是上帝之义，这便是神人之间的积极关系，“人不能脱离或放弃这一信条，即使天地崩塌或一切荡然无存”（路德）。纵观人类持续了约十五万年的可疑性，难道还有另外一种积极关系（比如一种直接的、在历史上和心灵中直观显现的关系）可供考虑不成？难道对亚洲、非洲、美洲的历史——更别说欧洲的历史了——来说，除了唯一的上帝本身、上帝的悲悯之外还有另外一种回答不成？

74

上帝之义“已经显明出来”。我们得到了“上帝的悲悯得胜”这一答案，神人之间的积极、绝对悖谬的关系仍在着——这就是对上文“从何而来？”的问题的回音，这就是上文的“其源在此！”和“但如今”的含义。永恒的事件发生了——这就是此处战战兢兢、但在不可回避的必然性重压下宣告的福音内容（1:1，16）。我们宣告对未知上帝的认识；这位上帝是苍穹大地的主宰；他并非高踞神庙之上，并非人工斧凿而成；他不依赖任何人，作为上帝，他赋予人类生命、气息乃至一切。我们宣告，他赋予人类一切，旨在使我们去寻求他；他对每个人来说都近在咫尺；我们在他之中存在、生活和活动，便位于我们存在状态、生活经历和活动结果的彼岸；即使我们蜕化变质了，我们也是他所生。我们宣明，正

因为我们也是上帝所生，所以不能将神性和人的艺术创造或发明成果混为一谈；上帝对世人蒙昧无知的时代不加监察，“但如今”却通过使徒劝诫各地的众人忏悔。我们宣明，上帝以义、以*他的*义审判人世的这一天即将破晓（徒 17:23—31）！上帝之义已经显明了。我们从此必须估计到这一点，*别无他择*。我们从此必须在这一先在的光芒照耀下观察存在，*别无他择*。我们从此必须以此前提为出发点，*别无他择*。我们从此必须从上帝之“是！”出发去听在我们头顶轰鸣的“不！”，必须以上帝深沉的赦免之音为基础去听人不虔不义之音，必须在上帝的“尽管如此！”这盖过一切的和音之下去听人执拗的吼叫，我们别无他择。别无他择？一点不错，只要我们相信显明出来的东西，的确就是别无他择。只要我们相信，我们就会发现人*被上帝扬弃了*(aufgehoben von Gott)，然而也正因为如此，人*由上帝提升*(aufgehoben bei Gott)。我们发现人受上帝局限、约束、界定，然而这限制人的也正是人本身固有的初和终。我们发现人在受审，然而人正因为受审才走上正道。我们发现历史的无意义中蕴含着意义。我们发现真理正在挣脱身上的枷锁。我们发现人不仅仅是由“血肉”组成。我们发现拯救即将来临。即使在人最高尚的期待和希望崩溃时，我们也发现上帝之信坚定不移。我们从何而来？这些启示了、显明了、展现了以及被我们发现了的东西就是我们的来处。我们这里谈的就是这已经显明出来的东西；我们呼吁，一切有耳有目的人都应该对此加以注意，都应该去观察和聆听。 75

这显明出来的东西即上帝的义“*有律法和先知为证*”。它是“从前……所应许的”(1:2)。上帝以义审判世界的这一天，亚伯拉罕看到了，摩西看到了，先知看到了，约伯和赞美诗歌手也看到了。我们周围有一大群曾沐浴在这一天阳光之下的见证人，因为每一时代的意义均与上帝直接有关。上帝之义是*一切*希望的实现。它是*一切*宗教的意义所在。它是对*一切*人的盼望、向往、追求及期待的回答；越仅仅只是希望，这一点就越确定无疑。它是*一切*此在和如此在的永恒意蕴；此在和如此在越明明白白地处于审判庭、处于那个“不！”的威力之下，这一点就越确定无疑。它是*一切*历史的意义；历史越明明白白地自我谴责，这一点就越确定无疑。它是对*一切*造物的拯救；造物越明明白白地认识到自己纯粹的造物性并超越自我，这一点就越确定无疑。何处有启示印象——难道竟有什么地方连一点启示印象也没有？——何处就有对未识上帝的指示（徒 17:22—23），即使这一指示被等而下之的上帝魔

76 力论(Deisidämonie)和伴随着敬畏的无知笼罩着也罢。难道"你们作诗的"中"有人"(徒17:28)曾在何处、曾在何时对此也避而不谈吗？有体验的地方，就有对可能认识的见证。我们宣明的并非新事物，而是蕴藏在旧事物之中的重要真理，是永恒的事物——须臾即逝的事物都是它的譬喻。这是指：譬喻表达了、见证指出了、眼睛察觉了已然呈现在它们面前的，耳朵听见了已然在和它们说话的，在真理中信仰的是在上帝的教会里迄今一直信仰的、到处和人人信仰的事物。

上帝之义"因[他]信耶稣基督"显明出来。上帝之信是神性的坚毅。由于这种坚毅，众多分散的历史节点上不断可以找到认识上帝之义的可能性、机遇和见证。拿撒勒的耶稣便是这样一个节点。在这一节点上可以认识到：其他节点相连成线，构成一条贯穿历史的真正红线。基督便是这一认识的意蕴：上帝之义本身。上帝之信，耶稣基督，两者均须在对方身上经受考验以证明自己。——基督在耶稣身上与我们相遇，上帝之信以此证明了自己属实。因此，尽管人有种种欠缺，我们仍然可以通过散见在历史中的那些对上帝的指示看到上帝的真正可能性。因此，我们可以将神性宣言留在尘世的痕迹不仅仅视为尘世的偶然，而在其中找出更多的东西。因此，当我们在时间的某一位置上、在被透视得通亮的时间的某一现实点上与被透视得通亮的现实、与神性答案以及另一秩序的真理相遇时，我们可以为我们在永恒希望的时代中的位置感到宽慰。耶稣的日子是所有日子中最为重要的日子。这一节点上的耀眼已见之光是所有其他节点上的隐秘不可见之光。这里一次性认识的上帝之义是到处和时刻"盼望的义"(加5:5)。人们认识到耶稣就是基督，他确认、证实和证明了人的一切期待。他普告天下：其实不是人、而是信他的上帝在期待。——我们不是在其他人身上、而
77 是在拿撒勒的耶稣身上发现了基督，而这一点的证据是：一切关于上帝之信实的宣告均为对我们在耶稣身上所遇之事的指示和预言。律法的、先知的隐秘力量即是我们在耶稣身上遇到的基督。一切宗教的意义在于拯救、时代转折、复活以及通过耶稣迫使我们止步的上帝非直观性。一切人类现象的意蕴均为君临人类现象之上、由耶稣宣告和以他为化身的赦免。这力量、意义和内涵除了在耶稣身上，在其他地方也可以找到——无须别人点拨，正是我们自己断定了这一点，正是我们自己能够断定这一点。正是在耶稣身上，我们认识和发现了这些道理：到处可以发现上帝，在耶稣之前和之后，人类也被上帝发现了。正是在耶稣

身上，我们认识和发现了标准和可能性，即藉以断定“到处可以发现上帝”和“在耶稣之前和之后人类也被上帝发现了”这些道理的标准，以及将这一“发现”和“被发现”视为永恒秩序之真理的可能性。许多人在拯救之光、赦免之光、复活之光照耀下漫步；而我们看见他们漫步，我们对此有察觉能力，这只能感谢一位。在他的光之中我们才看到光。——至于我们在耶稣身上发现的是基督，这一点是如此证实的：耶稣是关于有律法和先知为证的上帝之信实的宣言，而且这宣言是一锤定音、一针见血的，是解释其他一切词语的。上帝之信实体现在他跨入并坚守在人类的极度可疑和黑暗之中。不过，耶稣的一生是对信实上帝之意志的彻底服从。他以罪人身份置身于罪人中间。他毫无保留地置身于审判世界的法庭接受审判。他置身于上帝只能作为对上帝的追问而存在的地方。他以奴仆的形象出现。他迈向十字架，迈向死亡。他在高处、在人生之旅的终点不折不扣是一个负数、一个否定形象：他绝非天才，绝非公开的或玄秘的心理力量的载体，绝非英雄、首领、墨客骚人或思想大师。然而，正是由于这种负面性或否定性（“我的神，我的神，为什么离弃我！”）。正是由于他向一种不可能的“更多”、向一种非直观的“另外”献出了一切天才的、心理的、英雄的、审美的、哲理的以至一切可以想象的人类可能性，他实现了超越自我的、在律法和先知那里达到极致的人类可能性。因此他受到上帝的提携，在此他被视为基督，以此他成了终极事物的火炬，照耀着众人，照耀着万物。我们在他身上发现的真可谓地狱深处的上帝之信实。救世主意味着人的终结。但甚至在这时，尤其在这时，上帝有信实。以上帝之信实为标志的这新的一天是随着人“被扬弃”之日破晓的。 78

“一切相信的人……”这是一个令人生畏的难点！对这新的一天的察觉只能是间接的。耶稣身上体现的启示即使内容非常客观，放之四海而皆准，也是一种悖谬的事实。上帝之信实的希望预言在耶稣基督身上实现；所有希望预言指向的正是耶稣基督；上帝之信实在耶稣身上显出其最后的隐私、最深的奥秘，正因为此，耶稣是基督——这一切都不是并且永远不会是不言而喻的。这不是心灵的、历史的、宇宙的、自然的现实，也不是最高级的此类现实。这不是可以通过直接“审阅”得知的，既不能通过开拓无意识领域，也不能通过神秘地埋头祷告，磨炼玄妙的精神能力同样无济于事。越以诸如此类的方式进行尝试，就越不能得知。这不能流传后世，不能传授别人，也不能努力习得；倘若如

此，就不是放之四海而皆准的了，就不是为了这个世界的上帝之义了，就不是对全体世人的拯救了。信仰是裸立在上帝面前、为了获得这颗宝贵的珍珠而变得一贫如洗、为了耶稣甚至丢失灵魂的人所作出的迷途知返、改弦易辙的行为。信仰本身就是上帝之信实，它依然并将继续隐藏在一切人对他的首肯、在他面前的态度和成就之后和之上。因此，信仰永远不是一劳永逸的，永非现成和保险的；从心理学的角度看，信仰意味着永远并且不断重新跃入毫无把握的险境，跃入黑暗和虚空。血肉没有给予我们关于这一点的启示（太 16：17），没有谁能告诉别人或告诉自己这一点。我昨日所闻，今天必须重新聆听，明天还得再次聆听；作为启示者的耶稣永远是天父，只会是天父。耶稣体现的启示是上帝之义的启示，正因为此，它同时也就将上帝笼罩得密不透风、难以辨认。在耶稣身上，上帝真的成了奥秘，真的显示为未识者，真的作为一个永远沉默者在侃侃而谈。在耶稣身上，上帝摈斥一切急于巴结的举动和一切宗教的恬不知耻。在耶稣身上，显明的上帝让犹太人感到讨厌、对希腊人来说成了傻子。在耶稣身上，上帝的通告是以拒斥、以扯开宽大的裂缝、以故意作出令人极其讨厌的举动开始的。“如果像基督教界所做的那样去除了这种讨嫌的可能性，整个基督教就成了直接的通告，继而整个基督教也就完了。它成了一种浮浅的、既不能伤筋动骨又不能妙手回春的东西，成了纯粹人性同情的虚假发明；这发明使人忘却神人之间无尽的本质区别”（基尔克果）。信仰耶稣是毫无顾忌的“尽管如此！”，正如它的内容即上帝之义是毫无顾忌的“尽管如此”。信仰耶稣意味着闻所未闻的事：接受并理解“铁石心肠的”上帝之爱，服从上帝永远刺耳碍目、令人不快的意志，称呼根本无法直观的隐秘上帝为上帝。信仰耶稣是险中之险，是所有冒险行为中最为甚者。这种“尽管如此！”，这种闻所未闻的事，这种冒险行为就是我们指明的道路。我们要求的是信仰，不多也不少。我们要求信仰并非以我们自己的名义，而是以耶稣的名义——我们自己也与以这种名义提出的无法摆脱的要求狭路相逢。我们不要求信仰我们的信仰，因为我们知道，我们的、源于我们的信仰乃是不可信的。我们不要求别人接受我们的信仰，因为如果别人信仰的话，他们和我们一样也要自己承担信仰的风险和信仰的希望。我们要求的是信仰耶稣。我们要求所有人在此时此刻各自所处的生活阶段上信仰耶稣。没有什么在信仰之前必须首先满足的人性前提（如教育、智力、经济、心理等方面的前提）。没有什么在到达信仰之前

必须首先铺设的人工导线，必须首先走完的救赎之路，必须首先登上的阶梯。信仰永远是首要的前提和根据。无论犹太人还是希腊人，无论稚童还是老翁，无论学富五车还是目不识丁，无论天真纯朴还是城府极深，无论身处凌迟还是优游自在，在人生阶梯的任何一级上都可以信仰。信仰的要求一视同仁，贯穿各各不一的宗教、道德、生活方式、生活经验、见解和社会地位。信仰对所有人来说同样容易，也同样艰难。信仰永远是同样的"尽管如此！"，同样闻所未闻，同样的冒险行为。信仰对所有的人来说都意味着同样的困境和同样的希望。信仰对所有的人来说都是同样的跃入虚空。信仰对所有人都是可能的，因为它对所有人都是同样不可能的。 80

22b—24……并没有区别。因为世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀，如今却蒙上帝的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。

"注意：这是该使徒书及全经的核心和轴心"（路德）。

"并没有区别"。上帝之义的真实性以其普遍性得到了证实。恰恰是保罗在耶稣那里获得了唯独信任恩典的勇气，也在耶稣身上认识到上帝一笔勾销了所有人际差异。这绝非偶然。前者是因为后者，他有勇气是因为他有了认识。他是上帝国的先知，因为他是异教徒的使者，与后来的、即这层关系变得模糊之后的所谓"传道使命"不同。保罗的使命没有造成差异，而是取消了一切差异：只有各级阶梯上的人并肩站在一起，只有连位于阶梯最高层的人也除了"作为人类无敌大力士满怀同情地负起一切同时代人的苦难"（普赖斯韦克[S. Preiswerk]）之外再无他求，只有精神富翁不再怀念他的财产（也不是为了分掉财产！），而是以穷人的身份成为穷人的兄弟，只有这样才能认识上帝。只有在最现实的人类团体这一低洼地里，上帝起扬弃和承载作用的悲悯才是真实的。法利赛人祈祷着，他们也许能成为传道士，但他所传之道绝非上帝的国。不同寻常的（人与人之间的）联系必须指明和保证不同寻常的、大有俾益的、其中显示出上帝之义的（神与人之间的）分离。这悖谬现象必然是绝对的，神人之间必然横卧着一条深渊，令人不快的举动必然存在，基督教必然被视为"一个就本质而言宛如谜一样难解的、在历史上向一切提出质疑的问题"（欧韦贝克）。不过，只要人不能彻底改掉自诩是他人之非是、有他人之未有的狂傲毛病，人就依然可能会去回避 81

悖谬现象，也许非现实的、幻想的东西，仅仅是宗教的、体验的、道德的、智能的、即与唯一无疑和拯救世界的上帝悲悯毫不相干的东西就不会绝迹。由此可见，“没有分别”这句话必须百听不厌！信仰，唯有信仰才是向所有人提出的要求，才是所有人都能够走——或不能走——的道路。在上帝的非直观性面前，所有属于肉体的功能都必须停止，以便所有的肉体都能看到上帝的耶稣基督。

“*因为世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀。*”在这一认识之中，一切区别差异都被扬弃了，一种不同寻常的联系建立起来了。这种不同寻常的联系必定保证一种不同寻常的分离。我们相互之间的团契不可能基于人的正面积极性质，因为在人的一切正面积极性质(“宗教天赋”、“道德意识”、“人道博爱”)里总是已然蕴藏着社会瓦解的萌芽。这性质中正面积极的东西，就是分化的东西和为分化提供根据的东西。现实的人类团体是在负面消极性质、即人类缺乏的东西之中组成的。我们认识到我们大家都是罪人，从而认识到我们大家都是兄弟。我们只有或与他人一起、或独自(因为我们不能久等他人)超越我们所是和所有的一切，只有理解我们极其可疑的自身，我们与他人的团契才有坚实的基础。世人“亏缺上帝的荣耀”。上帝的荣耀是上帝的直观性(Gloria divinitas conspicua[本格尔])。我们缺乏的这种直观性使我们团结起来。一切高高在上者都必须朝着这方向低就，已在底层的人则有福了；因为，缺乏上帝直观性的地方会产生信仰问题(“不是看见，但是信仰”)，赦免这唯一值得考虑的拯救方法成
82
为一种意义深远的可能性。悲观的态度、罪人的悔恨和哀叹、“死亡传道士沉重的忧郁”(尼采)、东方式自戕与希腊式开朗之间的对立，都与这一认识毫不相干。假如这一认识不是既非东方式自戕亦非希腊式开朗，假如这一认识不是既反对彻底否定生命也反对全面肯定生命的那个“不!”，假如这一认识不使犹太人和希腊人在同一个法庭上低下头颅，那么，或许不妨称它为酒神的狂热。它是关于我们最深刻的、终结意义上的“匮乏”(我们既没有我们的“是!”、也没有我们的“不!”)的认识，正因为此，它是关于真正人性、彼岸人性、原本人性的认识。具有这种纯粹人性的人被上帝悲悯的双手拥抱着。

“*如今却蒙上帝的恩典……就白白地称义。*”要确保自己真正站在上帝面前，我们必须首先做到：除了审判者显示自己权柄、承托万有(希 1:3)的话之外什么也不能听，我们的“听”除了对上帝的信仰、

对“他之所以存在是因为他存在!”这点的信仰之外不能再有其他什么含义。只要除了信仰之外还有其他动机在起作用,我们就不是站在上帝面前。正因为此,我们曾不得不退回到我们人与人之间一切差异的背后。上帝“称”。他将他的义称为位于人的义和不义之后和之上的真理。他称他站在我们一边,称我们属于他。他称我们、称我们这些敌人是他的爱子。他称他决定在翻新天地的全面革新之中建立他的法权。这“称”是雄辩之词,它无需原因、无需条件,它的根据就是上帝本身,它是 creatio ex nihilo 即“无中生有”的,从虚无中创造出来的,毫无疑问:这是创造,是创造某物,是在我们中、在世界上创造真正的神性之义。因为上帝说什么就会产生什么。然而,这种创造是全新的创造,而不仅仅是我们置身其中直到我们时光终结的那陈旧的“创造性发展”的重新爆发、重新喷涌、重新施展。在新创造和旧创造之间总归是我们时光的终结、人类和尘世的终结。上帝圣言所造的物比起我们一般熟识的“物”来,属于另一体系,属于永恒范畴。前者不从后者而来,不与后者轨接。在我们一般熟识的“物”旁边,上帝圣言所造的物始终是虚无,永远是虚无:血肉不能继承上帝的国,尽管永生肯定吸引这些不免一死的血肉,不朽肯定吸引这些终会腐烂的血肉。只要这“吸引”是上帝而不是人之所为,不免一死和终会腐烂的血肉之躯就在并继续在等待自己的谓语发生剧变,等待转化,等待死者复活(林前 15:50—57)。“我们等待一个新天地。”这样,我们中和世界上的上帝之义不会变为人之义,不会成为人之义的平等竞争对手,而是:“你们的生命与基督一同藏在上帝里面”(西 3:3)。不藏的就不是生命!上帝国没有、即使其最细小的颗粒也没有在大地上“出现”,然而它已被宣告了;它没有、甚至没有以最幽微的形式“到来”,但它已经临近了。必须一而再、再而三地相信它,尤其当它在耶稣身上作出启示时更得如此。因为它是作为新世界、不是作为旧世界的延续而被宣告、而临近的。“我们的”义唯有作为上帝之义才是、才会永远是现实。新世界只是、永远只是永恒世界;此时此地我们生活在这永恒世界的反照中。针对我们的神性悲悯只有、并且始终只有作为奇迹(“垂直由上而下”)才是真实的;悲悯的历史方面和心灵方面永远是非真实的。只要我们在信仰之中等待上帝圣言的实现,只要我们不断领会我们只是由于“蒙上帝的恩典”才得以在他面前称(从他的角度出发合格的)义,我们就真正站在上帝面前。

83

恩典乃是上帝接受我们的善良意志和自由意志，乃是从他、唯有从他出发方能存在的接受我们的必然性。恩典的威力体现在：上帝对那些问心无愧地缺乏他的荣耀的人必定作出“他们应该面对面地看着我！”这一希望的预言，上帝被阻挡的真理必定挣脱套在它身上的枷锁，上帝必定——完全因为他是上帝——无需我们倡议或插手就守信并证明他的信实。恩典不会成为这个人类的心理力量，不会成为这个自然的物理力量，不会成为这个世界的宇宙力量。它是并永远是上帝的大能（1:16）以及关于新人类、新自然、新世界、上帝国的宣言。在此岸，它是并永远是负面的、隐秘的、不可见的，它宣告此世消亡、万物终结，从而震惊、扰乱、埋葬了此岸的一切。而在最重要的那一天，上帝的创世词会使它变为嘹亮的“是！”，使它意味着拯救、安慰和建造，使内在的人随着外在的人的消亡而日日更新。我们对此必须坚信不移。依照上帝的创世词，展望在耶稣身上宣告的预言实现的那一天，我们对此必须深信不移。

84

“因基督耶稣的救赎”，这创世词已然响起。耶稣基督带来了什么？是令人震惊的事：在历史之中，这历史被扬弃了；在万物的已知联系之中，这联系断裂了；在时间之中，这时间停顿了。“愿人都尊你的名为圣。愿你的国降临。愿你的旨意行在地上如同行在天上。”人子宣告了这人类的死亡，宣告了上帝空前绝后的存在。宣告引起了回响——这回响明白无误地证明了宣告的内容——：“他传道过于激烈”，“他失去了理智”，“他蛊惑民心”，“他是税吏和罪人的朋友”。拿撒勒的耶稣，“肉体的基督”，固然是众多可能性中的一种可能性，然而也是承载着不可能性的所有症状的唯一可能性。他的一生固然是历史上的一段历史，固然带有立于万物之林的物性、置身时间之中的暂时性以及与人类为伍的人性，然而他的一生作为历史充满意义，作为物性充满对起源和终结的指示，作为暂时性充满对永恒的思念，作为人性充满侃侃而谈的神性。在这一小块世界的世俗性中，它（只要注意去看去听便可察觉！）脱离了这一世界，它赋予世界全新的光芒，它在黄夜的黑暗里烛照万物，这“它”就是——赞美九霄的上帝，赞美地上快乐的众人享有的安宁！——上帝本身。上帝将一切世俗性拉到自己身边、有意创造一个新天地。现在我们眼前呈现出这个世界及其诸国的图像，它庞大、巍然、光耀夺目、形状可怕，由金、银、铜、铁、土糅合而成。然而我们也看到：在耶稣一生的隐秘处有一块非人

手凿出的石头崩裂下来，将这巨像的双足碾得粉碎，接着整座巨像被砸得粉碎，宛如夏日打谷场上的糠秕随风飘散。“打碎这像的石头变成一座大山，充满天下”(但2:24—35)。撒旦从天上掉落下来，好似一道闪电，他的帝国崩溃了。上帝的天国降临了，先遣军已经在此：“就是瞎子看见，瘸子行走，长大麻疯的洁净，聋子听见，死人复活，穷人有福音传给他们。凡不因我跌倒的就有福了”，凡透过这一小块世界的即“耶稣一生”的世俗性看见临近的拯救、听见上帝创世者之言的，凡从此以后不再等待其他事物而是期待这拯救和这上帝之言能带来一切的，就有福了(太11:1—4)。有一对象只被信仰，但鉴于耶稣基督的内涵能够被信仰——凡对此信仰的人，有福了。　85

> 25—26 上帝设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，借着[对他这]人的信，要显明上帝的义。因为他用忍耐的心，宽容人先时所犯的罪，好在今时显明他的义，使人知道他自己为义，也称信耶稣的人为义。①

“上帝设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，借着对他这人的信。”《旧约》祭礼中的“挽回祭”是施恩座(das Hilasterion, LXX)，即被两个天使像(基路伯)张开的翅膀遮掩着的金板。这施恩座指示同时又遮盖着约柜里装着的上帝法版(出25:17—21)。它是上帝本身居留之上的地方(撒上4:4;撒下6:2;诗80:2)，是上帝与摩西交谈的地方(出25:22;民7:89)，然而首先却是伟大的赎罪日那天，民众通过弹血在上帝面前为自己赎罪的地方(利16:14—15)。它只是地方而已，但却是再合格不过的地点；因此将它和耶稣相比再恰当不过了。亘古以来神旨将耶稣定为这一地点即上帝栖身之处、与人交谈之处和赦免②之处，如今又将耶稣作为这一地点置于人类面前、置于历史之中。耶稣的一生是由上帝赋予赦免资格的、被上帝为了赦免的目的掏空了地基并压置了重负的历史地点。“上帝在基督里叫世　86

---

① 原文为 gerecht erklärt den, der in der Treue, *die* in Jesus *sich bewährt*, *begründet* ist(斜体字为作者所加)，亦可译为“也称在[于耶稣身上得到证实和根据的]信实之中的人为义”。——译注

② 和合本的“挽回”、“赎罪”、此处及以下的“赦免”、“和好”原文中均为 Versöhnung。——译注

人与自己和好"(林后 5:19)。在此,在这一地点,上帝国临近了。上帝国临近了,如此之近,以至在此可以感觉到它的降临、它拯救的力量和意义了,在此对下列现象不可能视而不见了:上帝与人子同在,上帝与人子交谈,上帝决意将世界召回他的安宁之乡。上帝国临近了,如此之近,以至在此信仰一定会作为不可抗拒的必然性涌现出来。然而,正如《旧约》中的施恩座既遮盖又指示神性之证的存在一样,正如施恩座宣告的既是上帝的隐秘又是上帝的显形一样,耶稣之中的上帝国、耶稣之中的上帝赦免、耶稣之中破晓的拯救日也是既严严实实笼罩着又明明白白敞开着的。可以感觉到它,对它不可能视而不见,它必然会涌现出来;然而这些却又只能去信仰,体现出极大的悖谬性。在赦免的地点,赦免是通过血,通过庄严肃穆地回想人被上帝置于死地而后生这一点而实现的。即使在耶稣身上,赦免同样只是通过上帝对耶稣之血的信("凭着耶稣的血,借着[对他这]人的信")实现的,但是这也意味着,在耶稣身上的赦免是在他与一切肉体的罪孽、软弱、痛苦之间的一致性这个地狱之中实现的,是在他对我们而言纯粹的、深奥莫测的负面性之中实现的,是通过使所有(英雄、先知、创造奇迹者之类的)火炬——这些火炬在人世闪光,并且因为或者只要耶稣是人世的成员,它们也在耶稣的生活中闪光——渐渐变暗以至完全熄灭而实现的,是通过他绝对令人不快的十字架之死而实现的。正是通过自己的鲜血,耶稣证明了自己确是基督,证明了自己确是上帝表达对人类之信的空前绝后的话语,证明了自己确实开辟了拯救人类这一不可能的可能性,确实是未曾点燃的火炬之光,确实是上帝国的宣言。"血乃是拯救者画像之基色"(希勒[Ph. Fr. Hiller]),因为只是在他走向十字架的路上,只是在他生命消逝的过程中,只是在他的死亡里,他带来的拯救的彻底性以及他宣告的新世界的全新性才"到了亮处",显现出来。但是如果我们对这一彻底性、对上帝世界以及内在人性的这一全新力不能胜的话,那么与其说它们

87 到了亮处,毋宁说它们隐入阴影。因为"这孩子被立,是要叫以色列中许多人跌倒,许多人兴起;又要作毁谤的话柄,叫许多人心里的意念显露出来;你拯救的心也要被刀刺透"(路 2:34—35)。耶稣鲜血中的赦免,这一奥秘是、并永远是上帝的奥秘。揭示这一奥秘,使难以直观者直观化,是上帝不断在做的事,是他有信的行为或曰信仰的行为(两者殊名同实)。然而,只要上帝这一行为得以产生,只要他的信

坚定不移,只要甘冒风险勇敢地信仰了,耶稣的血就向我们揭示、宣告、证实和确保:天地更新的这一天破晓,上帝悲悯和我们得救是不容置疑的现实,我们将会得到天上永存的、非人工修筑的房屋如同穿上衣服(林后 5:1 及以下)。于是我们此时此地就已伫立在这些将临之物的反照之中,尚未脱离窘境,但也并非没有希望;我们现在因上帝而病,但也处于因上帝而愈的危机中。"因此我们务必偎倚在这只育儿母鸡的翅膀之下,千万不能因自己的信仰自不量力地离巢飞出。不然的话,鹞子立刻就会吞食我们"(路德)。

"好……显明他的义。"无论何时何地,上帝都赦免了罪孽;无论何时何地,上帝无尽恩慈、上帝克制忿怒以及上帝忍耐的奇迹(2:4)都降临到了人的身上;无论何时何地,人都是因上帝而病又因上帝而愈了的。这一切都曾发生过。而今通过耶稣,我们睁开了双眼,发现这一切确实如此。上帝之义在耶稣身上显示出来并得到证实。通过耶稣,我们获得了从上帝出发、在上帝扬弃万有的悲悯之光照耀下观察历史("先时所犯的罪")的能力。通过耶稣,我们得知这种悲悯意味着什么:万物的终结和万物的新生。我们恍然大悟,这种悲悯对我们意味着什么:它决意引导我们忏悔(2:4;6:2 及以下)。唯有通过耶稣,上帝之义才变得不难理解,变得不易误解了:上帝之义的确是雄踞人类以及人类历史之上的秩序和权柄。从此,我们在耶稣赋予我们的前提之下无论何时何地都不再仅仅看到(带律法的,3:20)肉与罪,而是也发现了肉与罪之上和之后的法官。这位法官在能从"人隐秘事"(2:14)找到自己忠信的根据以及信仰的根据的情况下,总是通过判决而宣告无罪。他有义,而且在人敢于跃入虚空的情况下也称义。我们信仰耶稣,就是信仰上帝之信的真实性和普遍性。我们信仰耶稣,上帝之义以及上帝之称义就作为不可能的可能性在我们面前显示出来并得到证明。从这一前提出发,我们观察自己,接近众人。从这一前提出发,我们大胆相信自己,相信世人,若无这一前提,我们不能这么做。从这一前提出发,我们鼓起勇气向所有人(3:22)提出信仰的要求,即要求他们信仰这一前提。因为上帝有义、称义,我们与上帝相和(5:1)。 88

唯独倚靠信仰
(3:27—30)

27—28 既是这样,哪里能夸口呢?没有可夸的了。用何法没有的呢?是用立功之法吗?不是,乃用信主之法。所以我们看定了,人称义是因着[上帝之]信,不在乎遵行律法。

“既是这样,哪里能夸口呢?没有可夸的了。”坟墓彼岸的真理在耶稣身上对我们说:唯独上帝是义的,唯独上帝称义。只有从上帝出发,始终只有从上帝出发才有人之义可言。这是我们的批判态度的前提,是我们对律法、宗教、人的体验、历史,世界全部的此在和如此在、万有所持之批判态度的前提。人的一切、因人而得以存在和发生的一切正是由在耶稣身上的上帝衡量的,上帝根据自己的好恶判定这一切是否具有价值。存在的一切都必须处于这种不安之中,都必须置于这架天平之上,都必须经受这一检验。这批判态度意味着对世俗性的一种理解、对人性的一种领会、对历史性的一种观察,意味着一方面认识世俗性、人性、历史性之中非神圣的、相对的、归根结底毫无意义的联系,另一方面认识它们作为譬喻和见证(3:21)的意义,认识它们作为对迥然不同的另一种世界、人类、历史的思念的意义,认识它们作为上帝的譬喻和见证以及对上帝的思念的意义。唯有一点是从这一批判态度出发也无法理解、领会和观察的;这就是:不在上帝的审判庭面前俯首的、不在等待上帝的辩解的、自高自大的或在任何一种意义上追求和断定自己像上帝一样的那些物、人和体验;时间和永恒的相互混淆,神性世界仅仅在表面上、以物性形式突入、闯进、出现在这个世界里(所有的背景即使再深刻也和形形色色的“高等世界”一样,都属于这个世界!);不过是略加改进的此岸而已的所谓彼岸,种种名不符实的内在性和拖泥带水的超验性,神人之间关系的相对性。这里所谓神人之间关系的相对性是指:神性以某种方式表现为人的存在、占有和行为,而人性则以某种方式假装为神性的存在、占有和行为。这整个不伦不类的中间王国必须接受对它真正本质的揭露。因为在耶稣周围有以下特征的人必定死去,必定不断地死去。这些人不俯首于上帝的“不!”和“是!”之下,不在从赎罪(“凭着……血”,3:25)到拯救、从十字架到复活的途中,也就

是说，他们是未折服的人。这些人误以为能以某种物性、暂时性和人性的方式观察、了解、占有、实行甚至干脆成为神性、根本性、真实性的存在。他们全然没有想到，自己如果没有接受过那必须不断地接受的东西，也就不可能占有它。这些人依然或者再度打算逃避信仰的悖谬性，依然不愿或者再也不愿放弃确实性、可靠性、直观性、舒适性而仅仅由于恩典得救。这些人似乎仍然有这样或那样的原因，"夸口"自己除了"期望"(4:18;5:2、15、17)之外还有其他东西。在上帝面前援引只是在人世才了不起的伟大，或者在人面前援引只是在上帝面前才有的伟大；将时间之中的伟大投射到永恒之中，或者将永恒之中的伟大投射到时间之中；将在人面前的伟大视为超前存在的辩护理由从人世转移到上帝审判庭，或者将在上帝面前的伟大视为事后追加的义从上帝审判庭转移到人世；这样做的可能性"没有"了，完全被排除了，无影无踪了！ 90 正是对这种似乎完全可能的、超前或尾随的人之义的可能性来说，上帝之义巨大的不可能性设下了一道不可逾越的路障。最后的号角吹响，人裸立于上帝面前，上帝之义为他遮身；——不可能对以前或以后发生的事情夸口，不可能对在这一转瞬间(并非时间意义上的转瞬间)之前或之后发生的事情夸口。从耶稣的角度来看，一切人的所是、所有、所为只要尚未服从神性之"不！"或者不再等待神性之"是！"，就都不是真正的要素。无论在上帝还是在人面前，一切人的义只要没有通过上帝审判和赦免而否定自身即不再是人之义，均非真正的要素。

*"是用立功之法吗？不是，乃用信主之法。"*这"不可能！"是在什么基石上宣告的，在什么基石上具有真实性？所有的人之义在什么秩序下被宰割了？列举种种原因夸口或竭力夸口的人，他们在怎么样的气息中死去？这一切在怎样一种"律法"、宗教、虔诚、道德和体验中发生？律法、宗教、体验也意味着人的经验、知识、感觉、所作"所为"。有不同于"所为的律法"的另一种律法吗？关于上帝的所作所为，我们知道些什么呢？正是在这方面存在着一种危险，我们也许会产生严重的误解。也许会将关于终结事物的认识误解为人类智能的最大成就，也许会将在上帝面前归于缄默的行为误解为人类虔心无比果敢的举动(比如认为应该将西勒西乌斯(Angelus Silesius)[1] 的箴言当作心理药方来读！)，也许会将"转瞬间"中的伫立(严格说来不是什么转瞬间，因为可

[1] 1624—1677，德国歌曲和箴言诗作者，作品多以神人关系为主题。——译注

以仁立）误解为至高无上的、臻于极致的人类体验，也许会将“死亡智慧”（欧韦贝克）误解为全新的人生智慧！也许会将新型伪善误解为伪善的胜利；这种新型伪善比起所有老式伪善来更为可怕，它甚至达到如91 此程度：不仅毫不“自负”，而且还对一切都低三下四！人的义什么都干得出来，万不得已的话甚至能够自我扬弃、自我毁灭（佛教、神秘主义、虔信主义）。我们尤其必须注意避免上述误解；有些人已经站在离上帝之义咫尺之遥的地方了，却在最后一刻被拒之门外，“没有”人内。因为，对神性之“不！”的臣服以及对神性之“是！”的期待确实不是那些贪婪地追求上帝的内在性和超验性的人所作出的极度放肆和泰坦神一般强有力的最后冲击。在“所为的律法”这一基石上，人的“夸口”不会停止，上帝之义的现实性不会开始。谁要是自夸，谁要是作为人打算在他人和上帝面前强词夺理，谁就甚至会在深深陷人非我（Nicht-Ich）和非在（Nicht-Sein）之中时还以此自夸（或许还以他的不安和“折服”自夸！），作为人（只有作为人才会！）在那儿自以为是。不，“所为的律法”这块基石肯定已经在我们脚下四分五裂了。没有什么“所为”可言，甚至无比高尚、极富修养的所为，甚至负面的所为也从此不在考虑之列。我们的体验并非我们的体验，我们的宗教意味着对我们宗教的扬弃，我们的律法就是在原则上使一切人的经验、知识、财富、行为失效。属于人的东西无一能够幸存，只要它们不满足于自己和世间万物一样仅仅只是空穴、匮乏、可能性、指示，只要它们不满足于仅仅只是这个世界的现象中最不显眼的东西，只要它们不满足于仅仅只是上帝面前的灰土纤尘，它们就无一能够幸存。信仰只能作为这样的信仰存在：没有自身价值（包括自我否定的自我价值！），没有自身力量（包括恭顺的自身力量！），没有在上帝或在人面前头角峥嵘的愿望。这就是“自夸”停止之处、上帝真义开始之处的基石、秩序和空气。即是说，这不是人可以栖身的基石，不是人可以追随的秩序，不是人可以呼吸的气息。从人出发，从一般称作宗教、信念、律法的角度来看，这毋宁说是没有基石的所在、无序的所在、真空的所在。这是“信主之法”，或者异名同实：这是“信仰之法”，是只有上帝还能劝阻我们的地方，是除了唯一的上帝本身之外一切都不予考虑的地方。这其实不是什么“地方”，而只是人穿越92 上帝这一运动的瞬间。人穿越的是有信的上帝，是创造人类和所有人性的上帝，是在人将自身及一切人性献于他这一前提下拯救人类的上帝。人穿越上帝这一运动瞬间本身是在人之彼岸的，是不能在任何意

义上成为途径、方法和体系的。这一运动瞬间在上帝的喜悦之中，喜悦的理由也只能在上帝那儿寻找和获得。这一“赐生命圣灵的律”(8:2)是立足点(不是立足点的立足点!)，由此我们看到任何人都“没有可夸的了”。

“所以我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法。”从种种宗教的立足点向耶稣的“立足点”的过渡意味着神人之间“看定”或曰“估计”[①] 方式由旧向新、由习以为常的陈旧向前所未有的全新的过渡。一切宗教或者“估计”世人的所为、“估计”人的以某种方式直观显现的态度和行为方式——这种态度和行为方式可以要求自己赢得上帝青睐、配得上神性的“报应”(2:6)——或者也“估计”人获得上帝“报应”的所为，“估计”人由于上帝而改变态度和行为方式，并且这种改变在世界上变得直观可辨。一切宗教都不在乎人裸立在上帝面前并从上帝那里得到衣着这一“转瞬间”，都不在乎人穿越上帝这一运动瞬间；对它们来说这一瞬间有之前和之后，而且“之前”和“之后”在等级和意义方面是与这一瞬间不分轩轾或相去无几的，是并非完全不可通约或并非完全不能比较的。因此，一切宗教都有可能以一种半人半神的存在、占有和行为“自夸”。因此，一切宗教都有可能回避或一再回避信仰的悖谬。相反，从耶稣的“立足点”出发就必须以另外一种方式进行“估计”：原则上没有什么人的“所为”由于具有尘世意义而引起上帝的好感，或由于获得上帝的青睐而具有尘世意义。在尘世发生的一切，都是在耶稣之中向神性之“不!”低头的，都是依赖于对神性之“是!”的期待的。应该 93
“不在乎”的，恰恰是“之前”和“之后”，恰恰是相对于人立于上帝之前并因上帝而动这一转瞬间而言的所有“之前”和“之后”，恰恰是与这转瞬间本身相适应的或仅仅可比较的所有“之前”和“之后”。有些是并永远是上帝所是所为，有些则是并永远是人的所是所为。两者之间划上了一条不可逾越的死亡线；这当然是意味着生命线的死亡线，是意味着开端的终结，是意味着“是!”的“不!”。上帝解释，上帝宣告，上帝报应，上帝的好感作出选择和评价。诚然，这种解释乃是造物主之言，现实源于造物主之言，价值存在于上帝发现价值的地方。但是要说明的是：上帝的所作所为是被创造物，因而是一种全新的被创造物。上帝报应的对象属于上帝，而不再属于人。在上帝面前具有价值的是上帝评价的事

---

① 和合本的“看定”在德文原文为 rechnen，亦可译作“估计”、“计算”、“期待”。——译注

物，正因为此，这类事物不存在于这个世界上。他的信由于人的称义得到荣耀，新人站立起来，新世界一展风采，新的一天在上帝之信实的大力中露出了鱼肚白；然而，这一天光芒照耀之下的这个世界中的这类人却不会得到荣耀。诚然，永生性肯定吸引这些必死的，不朽性肯定吸引这些必朽的。但是要说明的是：只要这种吸引是通过上帝的造物主之言而实现，必死的就脱离了必死性，必朽的就脱离了必朽性，世界就脱离了它的暂时性、物性和人性；然而，必死性、必朽性、这个世界却并不因此而获得任何一种提升、承认和光环。相对于一切“之前”和“之后”而言，那“转瞬间”是并永远是特有的、另外的、不同的，它既不绵延于“之后”也不植根于“之前”，它不存在于任何一种时间的、因果的、逻辑的关联中，它无论何时何地都是不折不扣的全新，它永远是唯一不死的上帝的所是、所有、所为。因为这是荒谬的，所以我才相信！（Credo, quia absurdum!）[①] 人永远只能被上帝判决才会被宣告无罪。生永远只能来自于死。始永远只能来自于终，是永远只能来自于否。凭着耶稣之血的义（3：25）永远“不在乎遵行律法”，永远不在乎一切对人来说或许可以（在上帝或世人面前）称为义的东西；因此人永远只能以“期望”之义、上帝之中的义而“夸口”。十字架矗立在我们与上帝之间，直到时光终结。这十字架联合但也间离、应许但也警告。信仰的悖谬永远无法回避，而且无论在何处都不可能被扬弃。Sola fide，即唯独倚靠信仰，人才能立于上帝之前，为上帝所动。上帝之信，正因为它是上帝之信，只能去信仰！如若要多，则反而少。这便是新的估计方式。

94

> 29—30 难道上帝只作犹太人的上帝吗？不也是作外邦人的上帝吗？是的，也作外邦人的上帝。上帝既是一位，他就要因信称那受割礼的为义，也要因信称那未受割礼的为义。

“难道上帝只作犹太人的上帝吗？不也是作外邦人的上帝吗？”如若要求上帝之言的真实性更加确实、更加可靠、更加万无一失，则结果正好相反。人追求的直观性反而会使这里观察的对象变得不直观。人追求的确实性反而意味着对这里认知的对象一无所知。唯有通过上帝

---

① 源于德尔图良（Tertulian）的名言，意为对上帝的信仰不以理性推理证明为基础。——译注

才能理解上帝,唯有通过信仰才能理解上帝之忠信。任何关于人的存在、占有和行为乃是神性的断言,任何似乎是直接的与上帝之间的关系,都会剥夺上帝的神性,都会将神性贬低到时间、万物和人类的水平,都会致使神性的真实意义荡然无存。因为神性的真实性取决于神性的普遍性。而神性的普遍性又是取决于塞住每个人的口、让整个世界都感到在上帝面前有罪(3:19),取决于无可争辩地确认凡是人都亏缺上帝的荣耀(3:23)。假如世界上真有那么一些人,他们在与上帝的关系上是存在者、占有者和行为者,而另外一些人则相反,他们勉强算得上是或者根本就不是这样的存在者、占有者和行为者;假如这样,那么,"上帝"便成了心灵和历史上诸多伟大中的一种,与其他心灵和历史的力量、光明和财富之间便仅仅只有相对而言的差别而已。上帝便只作"犹太人的上帝",成了具有这样或那样的特点和导向的人的上帝,宛如"宗教"是这一或那一团体、时代、氛围的特产。上帝便唾手可得,当然也可轻而易举地失去。"上帝"这个词便可能什么都指,却偏偏不指义、拯救、复活,即不指终结的、包含万有的和永恒的现象。由此可见,少(少一些确实性、可靠性和万无一失性)反而意味着多。如果我们用"上帝"这个词是——唯独倚靠信仰——指神性之信不可能的可能性,那么这便是永恒的、最终的词。上帝之忠信在信仰的悖谬之中。有这样的上帝之信实就够了,因为我们有了它便站在更加可靠的基石上,走上了更加安全的道路。任何与上帝合而为一的幻想不复存在了,我们就能更加清楚地认识到,上帝是所有人的上帝,既是外邦人也是犹太人的上帝;上帝并非心灵和历史上的某种伟大,而是一切伟大的尺度、化身和本源,绝然不同于那些对我们来说是光明、力量、财富的东西;上帝闪耀着"永能和神性"(1:20)。由此看来,"上帝"这词所指并非某物,而是一切,并非距离终结最近一点上的东西,而是终结本身。这是法庭之词、要求之词、希望之词,是针对所有人的,对所有人都有意义、都有决定性意义的一个词。 95

"上帝既是一位,他就要因信称那受割礼的为义,也要因信称那未受割礼的为义。"在耶稣身上,上帝的一体性穿过多样性即穿过世上所有妄自尊大者、所有引申而来的和篡夺而来的神性组成的大杂烩喷薄而出。在唯有信仰才能认识的上帝之义之中,独一无二的造物主和救世主的真实性、生气和品格呈现出来了。耶稣身上设有永恒真理的坐标,它一方面联结惯于离心离德的人和人,另一方面区分惯于混在一起

的人和神。我们在这种危机之光之中认识、崇奉、热爱上帝。——然而，无论就哪一方面而言，耶稣身上都重新实现了宗教习惯以它特有的"区分"方式和"联结"方式表达的意图。最大程度的神人距离才是真正意义上的神人一体。时间与永恒、人之义与神之义、此岸与彼岸在耶稣身上明白无误地截然分开，因而也就在上帝那里合而为一、同样明白无误地浑然一体。指示、譬喻、可能性、期待，这些都是"律法"，都是人的所是、所有、所为，都是世界的此在和如此在，因此也就永远意味着匮乏、不足、空穴和向往。不过，由于认识了律法的这种性质，上帝之信实就在律法之上闪烁。上帝审判世人从而宣布他们无罪，置世人于死地而使之得生，在只能听到他"不！"的喊叫的地方大声疾呼"是！"。在耶稣身上，人们认识到上帝乃是未识的上帝。——然而，最大程度的人际联系也不是别的，而是个人真正意义上的独特性、历史性、个性和所谓"长处"(3:1)。个人的特殊可能性并未瓦解冰消，而是通过与其根本内涵即"不可能性"的联系得到了实现。个人的个性并未化为乌有，而是在"尚未"(noch nicht)和"再不"(nicht mehr)这极大的不安之中找到了自身的根据。向所有人提出的信仰要求正是造物主之言，它从个体化的杂乱无章之中唤出了个体、导致了个体的产生。"为了我而丢失灵魂的，将得到灵魂。"上帝使"受割礼的"和"未受割礼的"都失去了可以自夸的荣誉，将罪人唤出深渊又将义者拉下高峰。上帝即将称这两者——只要这两者仅仅由于信仰而得以伫立在他面前——为义。之所以说"即将"，是因为这两者现在还没有在上帝之中得到安宁，这是将来的事情。哪里有信仰，那里就有上帝之信实。哪里"荣誉"不复存在，那里特殊性或曰"长处"(3:1)就初露端倪，那里就有赦免、拯救和新的创造。

96

97 当然，我们很清楚我们现在谈论的是未知的可能性，我们只能不断地(永远不断地！)信仰这种可能性。

第四章　历史的声音

信仰是奇迹
(3:31—4:8)

31 这样,我们因信废了律法吗？断乎不是！更是坚固律法。

“这样,我们因信废了律法吗?”宛如吞噬一切活物的幽灵,复活似乎挤入了历史,耶稣身上设定的前提似乎挤入了已存之物的联系,信仰的悖谬似乎挤入了人的心灵现象。世界在上帝面前消失,造物在拯救面前消失,体验在认识面前消失,内容在形式面前消失,律法在唯一真实、然而唯有信仰能见的立法者之信实面前消失。我们如何对付这种观念以及与此观念相联系的对诺斯替派二元论的指摘呢？倘若没有十分彻底地理解在此出现的真理的彻底性,那么这种观念和指摘是无论如何难以对付的。否定若与肯定并存,那么就不是真正的、批判性的否定;因为它本身很快也会被否定。复活若是一种与历史并存的陌生历史,就不是真的复活;因为这里复活的会是什么呢？前提若没有经受住考验、没有在一切已存之物上得到满足,就不是最终的前提。悖谬若作为一种特殊现象与习见的心灵现象为伍(即使以远胜后者的面目出现,比如作为一种“有异常魔力的”的东西),就正因为此并非悖谬。至于相对于一切存在的、已知的、物性的、暂时的和人性的东西而言的“不同

者”、作为我们之源的“不同者”，如果它对这些东西而言具备的本原性的、满足性的、归根结底肯定性的意义没有在一切方面都被认清的话，就在任何方面都谈不上与这些东西截然不同。倘若“我们因信废了律法”，那么，我们就是在使信仰作为一种第二的、另外的、相异的东西与律法并列，而不是将它置于律法之中，那么我们就是在使摩西与基督并列，而不是通过基督理解摩西。倘若我们在审判一切人性方向的上帝法庭中没有同时看到规定这些方向的力量，在一切人的激动、行为和向往被上帝扬弃（Aufhebung durch Gott）这一点中没有同时看到，这一切也处于上帝的庇护之下（Aufgebobensein bei Gott），即是说，倘若信仰提出的最终问题——正是作为最终问题——并非同时也是所有问题的答案，信仰就不成其为信仰了。倘若这样，我们的思想就是短路了，我们就是仅仅作出了一种反应，仅仅表达了一种“耿耿于怀”（Ressentiment）的心态，仅仅达到了一种对比效应。而这效应本身又需扬弃，又需作辩证处理，又需回溯到一种终极的一体性。

98

不过，这些“倘若”引起的话并非本意，相反，我们“*更是坚固律法*”。我们更是排除历史、万有和心灵现象的偶然性。我们更是称上帝为未识之上帝，从而宣告上帝乃是天地之主。我们更是布拯救之道，从而宣告一切造物乃是创世的结果。我们更是促使人们通过认识领会一切体验，从而宣明一切体验的意义所在。我们更是揭示信仰的悖谬乃是律法的永恒之“不！”，从而宣告律法的永恒真理。我们更是宣告个人的灵魂在上帝之前和之中绝望和失落，又在上帝之中得到庇护和拯救，从而宣告个人的权利和个体的无穷价值（基尔克果！）。因此，我们要求人的一切所是、所有、所为拜伏于上帝的法庭之下。因此，我们要求无论何时何地都必须等待上帝的辩护；因为（从上帝出发、为了上帝）无论何时何地都没有什么是彻底绝望和失落的。因此，我们扬弃了最后号角吹响的“转瞬间”与“之前”和“之后”发生的一切之间的等同性，从而宣告所有时代的、一切“之前”和“之后”的同时性；因为我们再也找不到有什么“之前”或“之后”（尽管它们各具特色）竟然会不在这一“转瞬间”的光芒照耀之下，或不在分享这一“转瞬间”的地位和意义。上帝之审判庭、上帝之义正是在其真正的超越性中向我们保证上帝具有真正的内在性。基督之中的这位上帝是*现在的*，也是*曾在的*和*将在的*。在耶稣身上显示出来的、作为我们本原的启示乃是在时间的纵剖面上对永不止息、必然和真实的事物的揭示。即是说，历史本身证明了复活，万有本

身证明了其未有的前提，人世现象本身证明了作为其不可或缺之基础的信仰悖谬性。透彻理解了的律法完全是有关上帝之信的见证、辩辞和启示。我们不会取消律法，我们让律法、《圣经》、现实中的宗教、历史发言、“证”明(3:21)其本来意义并得知：律法的意义是信仰，这信仰是彻底的奇迹(4:1—8)、纯粹的开端(4:9—12)和原本的创世(4:13—17a)。我们“更是坚固律法”。 99

1—2 如此说来，[1] 我们的祖宗亚伯拉罕凭着肉体得了什么呢？倘若亚伯拉罕是因行为称义，就有可夸的，[是的，]只是在上帝面前并无可夸。

“如此说来，我们的祖宗亚伯拉罕……”[2] 我们从律法范围中选了一个尽可能遥远和尽可能古典的人物作为范例，说明信仰乃是律法的意义。我们选了这样一个人物绝不是为了贪图轻松。亚伯拉罕所处的历史地点与我们所处的历史地点如此不同，以至我们从一开始就不可能——比如在历史现象和心理现象的平面上——划出一条连接这两点的直线。如果耶稣身上的上帝之义意味着律法的解体而不是律法的履行，如果它仅仅只是一种革新、一种反应、一个与《圣经》(或《圣经》之外的)宗教史现象为伍的“不同者”，而不是这些现象总体在彼岸的意义和内涵，如果它是与其他时间并列的时间、与其他历史并列的历史、与其他宗教并列的宗教，那么这一切，即其仅仅是相对的、偶然的、一次性的意义，也许便会在与如此遥远的时期、历史和宗教的对比之中一目了然了。如果我们认为可在耶稣身上发现的、贯穿历史的红线并非纯净无瑕，并非卓然不群，并非在严格意义上属于实在关系，并非属于一切古与今、彼与此的客观一体性，那么由于我们现在谈论亚伯拉罕，所以眼前出现了大跨度的对立，这条红线必定会在我们手中断裂。另一方面， 100
对人之所是、所有、所为进行的仅仅是相对的否定、扬弃和贬低，仅仅是幽灵意义上的复活，仅仅意味着怀疑的批评，仅仅是“肉体上的”的对

---

① εὑρηκέναι 尽管是很好的证据，但仍不妨视为润色的插入语而删去。

② 原文为“Was wollen wir nun sagen von Abrahan, unserm Vorfahren nach dem Fleische?”，此处在逗号处断句；亦可译为“那么，关于亚伯拉罕我们可说些什么？”——译注

立，这些若与亚伯拉罕这一形象的古典完美性相比，若与他不容置疑的分量、口径和价值相比，若与“我们肉体的祖宗”、肉体世界中超群绝伦者之一的亚伯拉罕的肯定性相比，明眼人必定不难发现，前者都是空洞的，其本身就是可疑的。倘若亚伯拉罕、耶利米、苏格拉底、格吕内瓦尔德(Grünewald)①、路德、基尔克果、陀思妥耶夫斯基这些人物相对于耶稣而言最终滞留在历史的远方，倘若人们不是相反理解了这些人物在耶稣身上体现的本质上的一体性、同时性和息息相关性，倘若通过在耶稣身上宣告的，否定这些人物的肯定性仅仅遭到扬弃，而没有同时也获得根据，那么，耶稣就不是基督了。然而，关键正是对这些“倘若”反其道而行之。耶稣是这样证明自己确为基督的：他的光和《旧约》的光没什么不同，和一切宗教史和真理史的光没什么不同，和圣诞奇迹没什么不同——耶稣降临前的自然界、历史、可见物和不可见物无一例外地都在仰望这一奇迹，企盼夙愿的实现。“《旧约》并非只是在通常意义上位于基督之前，基督本身生活在《旧约》之中；或者说，《旧约》是直接伴随他史前生活的、作为这一生活的所谓写照的证据”(欧韦贝克)。“亚伯拉罕在之前，我已在。”这就是我们关于亚伯拉罕要说的话，这就是我们现在要在亚伯拉罕身上揭示的道理。

“倘若亚伯拉罕是因行为称义，就有可夸的。”对我们来说，亚伯拉罕的“行为”即在他的言语和行动中起作用的立场、方向和信念显然是义者的行为。对我们来说，这行为显然超尘拔俗，作为一种更为自觉的宗教意识、更为纯净的道德、英雄般无畏信仰的英雄业绩，它在堕入异教黑暗的周围世界里犹如鹤立鸡群。对这种“显然”的现象，我们如何解释？我们从对亚伯拉罕及类似义者的“义”的印象推导上帝对此作出的相应评判。我们这样推导也许不无道理。然而，如果上帝作出了评判，如果亚伯拉罕由于对我们来说是显然的“行为”而称义，我们面对的便依然是一种人的所是、所有、所为。这种人的所是、所有、所为已受辩护，不需要未来的辩护；即是说，和我们上文(3:20,27—31)所说的正好相反，上帝使一切人生内容陷入不安和受到质疑这一论断似乎不适用于这种人的所是、所有、所为。于是，历史的声音就宣告亚伯拉罕拥有可夸的荣誉：他是“要人”，是性格刚强、英勇无畏、极富个性的人。因为正是在这一点上，即在亚伯拉罕的“行为”中，上帝之义和人类之义毫发

101

① 1455—1528，德国宗教改革时期的画家。 译注

不爽地等同起来了。如果在这一点上是等同的，那么在千千万万其他的点上难道就不可能等同吗？这样一来，一切人性必经的危机就不再是难以逃脱的了，由死而生这条路就不再具有无情的必然性，信仰的悖谬（我们认为是上帝将我们置于信仰的悖谬之中）就不再是不可避免的了。即使只是在一个点上存在着半人半神或半神半人的东西，存在着此类可以直观的、人能够以此自夸（既然存在此类东西，为何不能以此自夸？）的神人兼而有之的东西，那么，除了在耶稣身上指明的那条死亡之路，显然还有其他更加简单的路可走。谁会舍易求难？对此，我们有何话可说？

我们有话可说。亚伯拉罕因其义有可夸的，*"只是在上帝面前并无可夸"*。如果某人的举止给我们留下的印象是神性的伟大、使命、音讯，是准备履行神职，那么，这究竟意味着什么？我们若是严肃地运用"神性的"这个形容词，这就意味着：不可直观的事物在这个人身上直观地跃入我们的眼帘；这个人的"所是"使我们想起他的"所不是"；在他的举止之后和之上有一秘密，有一既被他的举止遮盖又被他的举止揭示、但不管怎么说绝非与他的举止等同的奥秘。正如我们不能将某物在强光照射下的阴影称作光一样，某人使我们得以直观上帝之义的"行为"本身绝非义，绝非人的神性或神的人性，而是对上帝之义的指示；这种指示越是直观，越是一目了然，就越是如此。一个人四肢套上了枷锁，被带往他所不愿去的地方。正如这枷锁绝非天生的四肢一样，他在上帝面前为义的、得到上帝垂青的"行为"绝非等同于作为他的"行为"在他的生活中和历史中显现出来的事物。我们从这样一个人身上获得的印象乃是对不可见的罕有现象的可见思念。这种印象越是强烈，就越是如此。总之，亚伯拉罕以及他这类人的立场、方向、信念中显然有"义"（宗教性、天才性、重要性），这或许使他有可夸的，在世界历史的论坛之前（不高明的世界历史或许会求助于这些可夸之处，求助于他个人的荣誉等等）有可夸的，然而"只是在上帝面前并无可夸"。因为能使他"在上帝面前"有可夸的是他正在进行的忏悔（2：4），是他由上帝评判和"报应"的所为（2：6），是"里面作的……犹太人"和"心里的……割礼"（2：29）；但这些写在另外一部账本上，对人来说本不可能，因此是人之目光所不及的。这些存在于人身上，但只有从上帝出发才是可能的，因此只有从上帝出发才能洞察。对人而言可能和可见的明白无误地指向那不可能和不可见的；后者同时也明白无误地揭露和审判前者纯粹的人性。

102

古典人物的典范性并非以他的生物性和人性，而是以恰恰他必须服从的法庭，以恰恰可在他身上察觉的对他生物性的局限为基础的，是以此为基础的：他知道，他清楚地意识到自己的生物性是模棱两可的、相对的和遭扬弃的，所以并不以此自夸。唯有从上帝的角度看，他正面的伟大才是绝对的，才不是模棱两可，因为这伟大只以上帝为根据。如果说，从亚伯拉罕这样一个人身上显示出来的不是上帝之义，如果即使在这样一个人身上，上帝之义也不会显示出来，那么连亚伯拉罕也（或曰恰恰是他）处于一切人性的危机中，也走在由死得生这条路上，他的价值（以及我们确定这一价值的可能性）也基于信仰的悖谬和奇迹。耶稣的死亡之路不可回避。

103

> 3—5 经上说什么呢？说："亚伯拉罕信上帝，这就算为他的义。"作工的[亚伯拉罕]得[的只不过是]工价，不算恩典，[这]乃是该得的。惟有不作工的[亚伯拉罕]，只信称罪人为义的上帝，他的信就算为义。

"亚伯拉罕信上帝。"这就是说，亚伯拉罕及其他义者身上一切特有的、因而可夸的东西，他英雄般的体验和行动，他有意识或无意识的人格和虔诚，这些不能看作他在上帝面前的义。他的生活还是以另一生活为根据，是基于某一因的果，是一个序列的推论和结论，因而是直观的。这样，他生活中的一切尽管提供了关于一种彼岸的有力证据，却依然位于死亡线的此岸，位于那条区分暂时与永恒、世人与上帝的死亡线的此岸。位于这条死亡线的彼岸的是上帝。他提供根据，因为他本身无需任何根据；他是本质性的，因为他本身不是任何具体本质。他作为未知者为人所知，在沉默中作声，在令人望而生畏的神圣中显出仁慈，作为万有的载体勇于负责。他独揽大权、控驭一切、要求服从，在审判庭上宽宏大量。他不是人；正因为此，他是纯粹的本原、永在的故土、初始和终结的真理，是人类的创造者、主宰者和拯救者。对人来说，上帝永远是彼岸的、全新的、遥远的、陌生的、优越的。上帝永远不在人的领域里，永远不为人所有。谈上帝就是谈奇迹。也许，对人的心灵来说，上帝意味着"非此即彼"；换言之，面对上帝，世人或选或弃，或臧或否，或睡或醒，或领会或误解。然而，可能的、概率大的、直观的、可以理解的永远只是世人对上帝的遗弃、否定、误解以及在上帝面前的沉睡，永

远只是对不可直观者的“不观察”，以及对不可领会者的“不领会”。无疑，人没有认知奇迹必备的感官；同样无疑，人的一切体验和领会告终的地方，正是它们——在上帝之中——初露端倪的所在。只要人开始肯定和领会上帝，只要心灵现象开始指向上帝、接受源自上帝的规定性、采取信仰的形式，不可能的事就会发生，奇迹和悖谬就会出现。因为，亚伯拉罕关于上帝应许的必能实现(4:21)的认识，*乃是*这里所讲的“不可能的事”；关于上帝使无变为有(4:17)的认识，*乃是*这里所讲的“奇迹”；关于上帝应得荣耀(die Doxa)的认识(4:20)与外表(die Doxa)相悖，*乃是*这里所讲的“悖—谬”(das Para-dox)[1]。信仰非它，正是这种认识。“*亚伯拉罕信……*”。这是举动，是暗藏着的源头；是使他成为他之所是的举动，是他显而易见的“行为”(4:2)的源头。然而，他*所是者*，他作为信仰者，却受他*所不是者*的力量支配。因为在他*所是者*(宗教意义上的恍然大悟者、精神和道德意义上的英雄等)之内，他的信仰、也就是说他所不是者(奇迹、新世界、上帝)竭力显露出来。倘若将死亡线从亚伯拉罕的信仰(人在上帝之中找到根据而被扬弃)中取走，你就剥夺了他信仰的内容，他的信仰作为一种人之所为就重新堕入一切人之所为共有的主观性、相对性和模棱两可性。倘若亚伯拉罕的活力不以他的死亡为根据，亚伯拉罕就不是亚伯拉罕了。亚伯拉罕不仅仅信仰，他信仰的乃是上帝(创 15:6)。经上*如此说*。 104

“*这就算为他的义。*”在创世记载中就有特定概念描述上帝对人有利的算账或划账方式(3:28)。(在人生的账本上)将一笔款项从上帝所有划归世人所有，这对世人来说是不可能的造假行为，对上帝来说却是可能的合理举动。在亚伯拉罕身上发生的奇迹被上帝算作神性之义划归他所有了。这是一种相对于一切人之所是、所有、所为来说自由的、正因为自由所以是强有力的、真正的上帝行为。通过他所不是的，人在上帝所是的之中占有一席之地了。在他的死亡之中，人沐浴着上帝的永恒之光。这光是强烈的、真实的，但人永远只能在他所不是的之中、在他的死亡之中沐浴这永恒之光。只要他的信仰尚属人的立场、人的信念、人的方向，它就和一切人性的东西一样绝非上帝之义。只要它是空穴，是界限，是围绕奇迹、不可能之事和悖谬的界限，它就——为了这不可直观的内容的缘故——从上帝出发获得了作为上帝之义的资格。

---

① para 意为“相悖的”。——译注

这就是耶稣的死亡之路，而耶稣的死亡之路显然是亚伯拉罕的人生之路。

105 “作工的亚伯拉罕得工价，不算恩典，乃是该得的。”“算”这个概念将亚伯拉罕作为信仰者所沐浴的上帝之义和他（也是值得注意的）人之义区别开来。只要他的信仰不是奇迹，而是惊人的笃信宗教、非理性的英雄主义、心灵方面的武功，那么就真的不需要这种“算”，不需要载于《创世记》的罕见恩典。“做工的”亚伯拉罕已得工价；尽管不是记在人生的账本上，但却无疑记在宗教史或伟大人物和优美灵魂的账本上了。关于他或其他义者在这方面的真、善及其他值得称赞之处，可说和该说的都必定或者大概已经说过了。世人的感谢和尊敬，这是他得之无愧的工价。这不算恩典，而是“该得的”，正如世人做工挣得的、随着时间推移或全部或部分付清和收讫的报酬一样。对一个人直接作出（历史和心理的）好评时，通常不会提出他上帝之义的问题，而是努力根据他“该得的”、以对人适宜的方式评价他。即使万一考虑到“上帝”，也不会将上帝视为人的、施恩于人和“算”人有义的创造者、主和拯救者，而是视为这样一位最高级裁判员和颁奖人：他与这些伟人缔约，欠他们的债务，依法受他们所做之工的制约。不言而喻，这位按照他们“该得的”支付工价的“上帝”其实并非上帝，而是这些先生们自己的精神产物。

“惟有不作工的亚伯拉罕，只信称罪人为义的上帝，他的信就算为义。”即是说，还有另一种对人作出好评的方式，比如《创世记》和陀思妥耶夫斯基作品中的做法。它不满足于对应该尊敬的表示尊敬，不以证明人之义为当务之急。对终极性的问题，它一般不会仅仅顺带地解决或者干脆忘到九霄云外，而是首先提出，作为思考的起点。它不仅想到人的工价账本，而且还想到这样的人生账本：这人生账本中的内容不可直观，但却可能在人身上变为直观。它的兴趣所在，与其说是人所“该得的”，毋宁说是恩赐于人、“算”给人的东西。它不太容易受诱惑而使

106 自己的思想去担任世界法官，因为法官和法庭已是它默认的出发点。这就是说，它一开始就从一个人的“不做工”这一背景看他的“做工”，从他的死看他的生，以神性崇高衡量他或许可能的人性伟大，将他的生物性视为对造物主的指示，将他的直观物视为对一种非直观物而言的空穴、向往、匮乏和希望。它在信仰之光中看他的信仰。它会在自制的宁静中带着几分忧郁的幽默为一个人身上一切真正人性的伟大、一切信教行为、一切英雄主义、一切心灵上的美好和历史上的意义而高兴；但

它最终却不是根据这一切来评判他，而是根据他的、在这一切中——与表象相悖(悖—谬)——为它所能见的信仰来评判他。它认为这样做较之以过于适宜他的方式即直接赞扬实际上更适宜他。它也可以在同样自制的宁静中，带着一丝谅解的微笑，为一个人同样真正人性的负罪之死、为他身上一切异教的、固执的、无神论的、兽性般堕落的东西而悲哀，但它同样并非根据这一切来评判他，而是根据他的、在这一切中——与表象相悖！——为它所能见的信仰来评判他。它同样认为这样做较之以过于适宜他的方式即直接抨击实际上更适宜他。它明白，在上述两种情况中，上帝支付工价乃是根据上帝的好恶和评估(2:6)；上帝不看人、不看面具(2:11)，而是审判人的隐秘事(2:16)。他看信仰，因为他有笃信的双眼，因为他知道什么是信仰：信仰是不可能之事，是限定、怀疑、最终肯定和证明一切可能之事的不可能之事；信仰是奇迹，是限定、怀疑、最终肯定和证明一切心灵和历史现象的奇迹；信仰是悖谬，是限定、怀疑、最终肯定和证明一切直观的人之所是、所有和所为的悖谬。因为它本身信仰又在人的彼岸看到人的信仰，因为它要从人所不是理解人之所是，所以它将人的义视作"算为"的义，视作最严格意义上的上帝之义，视作神性的"尽管如此！"(而绝非"正因为此！")，视作对人之所是的宽恕(而绝非认可！)。

他"只信称罪人为义的上帝"。这是"亚伯拉罕信上帝"那句话的另一种说法，是那句话毫无歧义的改写。这是亚伯拉罕的上帝之义。亚伯拉罕是否"拥有上帝"？不，永远不会。但是，上帝拥有他。上帝拥有他这个不做工的人(4:5)，"不在乎遵行律法"(3:28)。上帝拥有他，上帝将他"称义"；这样断定的根据只能在上帝那里，而不是在亚伯拉罕身上。能在亚伯拉罕身上找到根据的，只有上帝的忿怒。无论具备人之义或体现出人之不义，亚伯拉罕在上帝面前只是"不虔"(1:18)的，只是被置于那"不！"之下的，在这点上他和其他人并无不同。他醒悟了，意识到自己的这一处境，察觉到危机，并认识到这是神性危机，在这一危机中选择了对主的敬畏，将上帝之"不！"——正因为这是上帝之"不！"——听作并理解为"是！"，所有这些是他的信仰。然而，他的信仰本身就已经是一种不可直观的事实，一个奇迹。他不能以这样一种义"夸口"。即使他这真理史上的古典形象也只能以"凭着耶稣的血"(3:25)显现出来的、"算为"人的那种义而有可夸。他的"是！"、他的正面性，是无法从其本身理解的，离开了最后号角吹响的转瞬间出现的那伟

107

大的"不!"是无法理解的。相反,那伟大的"不!"构成了他的"是!",构成了他可以自夸的、在《创世记》中被赋予的义,构成了基督一生的"写照",构成了那一转瞬间相对于一切"之前"和"之后"而言的严肃性、纯粹性、优越性的证明,构成了复活的证明。无论什么时代,信仰永远是同一个奇迹。

6—8 正如大卫称那在[人的]行为以外蒙上帝算为义的人是有福的。他说:"得赦免其过、遮盖其罪的,这人是有福的;主不算为有罪的,这人是有福的。"

"正如大卫称那在人的行为以外蒙上帝算为义的人是有福的。"《诗篇》评论了《旧约》历史书中的传记。传记中的那种间接观察人的方式,在《诗篇》里也不难察觉。谁被称为有福者?是那些拥有、携带、通过自己的行为赢得、在自己的行为中表现出幸福和天堂的人吗?不是,凡是人身上的、由于人而产生的福,无论如何都不是"大卫"所说的福。"大卫"也是间接地看人的价值、伟大、极乐和福祉的。他也是在心理个体优劣的彼岸、即"不在乎遵行律法"看这些个体以上帝为指归的方向性及受之于上帝的规定性中的不可直观物的。他也是在从心理学上说只能是虚空的地方看个体的充实度、力量、意义,看"算为"个体的上帝之义的。他也将死亡线视为生命线。他称为有福的正是这不可直观的、"算为"个体的事物,正是源自死亡的生命。

108

"得赦免其过、遮盖其罪的,这人是有福的。凡心里没有诡诈的[1],主不算为有罪的,这人是有福的。[2] 我闭口不认罪的时候,因终日唉哼而骨头枯干。黑夜白日,你的手在我身上沉重;我的精液耗尽,如同夏天的干旱。[3] 我向你陈明我的罪,不隐瞒我的恶。我说:'我要向耶

① 原文为 in dessen Munde kein Betrug ist,亦可译为"凡嘴里没有诺言的"。——译注

② 4 章 7—8 节,他说:"得赦免其过、遮盖其罪的,这人是有福的;主不算为有罪的,这人是有福的。"——译注

③ 此句从和合本,原文为 Da deine Hand Tag und Nacht schwer auf mir lag, kam ich ins Elend, daβ mir das Rükgrat erstarrte。——译注

和华承认我的过犯。'你就赦免我的罪恶[1]"(诗 32:1—5,LXX)。务必注意这层关系!《旧约》中虔诚者的活力和义是怎样的呢?恰恰在他可直观的人性现实中,他肯定不是有活力和有义的。关于他是有生气和有义的臆想,确切地说是诡诈的谎言,本应从他嘴里消失。他试图通过"闭口不认"、通过幻想来遮盖他的罪恶、他的"过犯"(他的虔诚和他的虔诚所证实的东西之间的反差)、他心里的"不虔"(一切人的礼拜仪式中不可避免地包含的偶像崇拜)。他试图全权代表自己的个人体验,自己宽恕自己的罪恶。他试图不在上帝面前死,而在自己特有的活力中生。然而,正因为他这样试图,他*必死无疑*。他夹在上帝的真理和自己心里的谎言之间,必定病痛缠身而终日哀号。他在上帝铁拳下活不下去的特性和个性哀号着。他由上帝所造的、因他自己的谎言逼迫还不能活的灵魂哀号着。他在哑口无言的撒迦利亚(Zacharias)和双目失明的扫罗(Saulus)的夹缝里长吁短叹。哀号着、叹息着,直到他在上帝面前束手就擒,直到他狂妄夸口的一切灰灭烟飞,直到他"认识"一个道理:他想据为己有的上帝之义对人来说乃是不可能的,对所有人的义来说乃是无情的"不!",对所有宗教谎言来说乃是逃脱不了的审判庭。他战战兢兢,上帝那里死亡线上的生命直观地映入了他的眼帘。他认识了。他不再隐瞒。他承认了。于是,"你就赦免我"。于是,主就在电闪雷鸣中回答了他。这回答意味着什么呢?意味着他内心之旅、他的心路又上了一个台阶?不,这意味着*他自己的路*彻底中断,意味着*上帝之路*在他这里开始。这并非心理上的突发事件,而是与时间毫不相关的转瞬间,包含了一切"之前"和"之后"的全新素质的转瞬间。并不是说义者的痛苦和哀号现在一去不复返了!但是显而易见:他是为*上帝*受苦,他在向*上帝*呼喊;由于这些全新素质,他的痛苦和呼号是义者的痛苦和哀号。并不是说生物的过失、人类的罪恶一去不复返了!但是显而易见,有望得到上帝的赦免,上帝可能遮掩、忽略和承担这些过失和罪恶。这里涉及的也是奇迹、作为信仰在直观人生现实的彼岸起作用的奇迹:上帝通过"不!"说出了"是!"。神人之间的这一关系不可能成为新谎言、新幻想的对象,它显示出批判的优越性,具有免疫力,永远不会再被人性化。因为它所创之生是由死而得之生,是不断由死而得之

109

---

[1] 原文为 Und da vergabst du mir die Ehrfurchtslosigket meines Henzens,亦可译为"你就赦免了我心里的不虔"。——译注

生。“大卫”称为有福的，断然不是这种人，他的活力、他的义不是在这种人身上直观显现的东西。“大卫”称为有福的是内在的、不可直观的人，是上帝的创世者之言创造的人，是他所不是的、随着这种人的逐渐消失而日益更新的人。为了计上帝之义而不计人之不义的奇迹，为了人身上只在死亡的直观性中直观显现的东西，为了信仰的悖谬性，这些虔信者被称为有福。适用于亚伯拉罕的，同样适用于《诗篇》第32章中110 他的注释者这一不受时间限制的、不知姓甚名谁的人物形象：他以复活为生，是复活的见证。离开基督，仅从其本身，同样无法理解他的虔敬。他是写照，是在综剖面上撕开一切时代的基督之生的写照。

信仰是开端
(4:9—12)

9a 如此看来，这福是单加给那受割礼的人吗？不也是加给那未受割礼的人吗？

我们认识到，信仰以及信仰之义相对于宗教的全部现实而言乃是特有的、全新的、截然不同的东西。我们认识到，信仰乃是一切宗教的*真理*，乃是一切宗教纯粹的和彼岸的*开端*(3:21;27—30)。无论在什么地方，信仰都不是与宗教体验的历史直观性和心理直观性同一的。无论在什么地方，信仰都不会加入到有关人的存在、占有和行为的持续发展进程之中。无论在什么地方，信仰都不会成为某种生活史、宗教史、教会史或救赎史中的一个阶段。尽管“律法”的现状无疑是上帝之信的佐证，但面对这些现状、面对人可直观的启示印象，上帝却永远是自由的。我们是否能够证明，我们这样认识并未废除“律法”，而是使“律法”更加坚固(3:31)，是赞美历史上一切启示的真正意义？——问题必须这样提：宗教是否在其历史现实中要求成为神人之间积极关系的前提和条件？宗教是否自诩为居先者(Prius)，自诩为任何关于人的神性根据基于的根据？人可直观的启示印象，广义上堪称“宗教的”和“教会的”那些精神和历史现象，这一领域是否是神性启示唯一可能发生的所在？律法宣告虔信者有福(4:6—8)，这是仅仅就亚伯拉罕而言的吗？这是仅仅就那受割礼的、作为犹太人的、承载和皈依最高宗教的、作为

历史上万民联盟之主的亚伯拉罕而言的吗？抑或相反，宗教的意义正在于宗教永远只能将它的历史现实理解为受那种原本的神人关系制约的？宗教本身难道尚未意识到那种关系乃是自由的、无拘无束的，乃是纯粹的开端？宗教本身难道没有不断地眺望那无疑在它自有现实的彼岸发生、为人提供根据的行为？宗教本身难道不知道，上帝启示可能发生的地方永远（而且在一望无际的范围中）和宗教自身的现象世界了不相涉？律法的宣福难道不也是针对未受割礼的、作为外邦人的、带有中性的生物性和中性的人性的亚伯拉罕而言，难道不是置亚伯拉罕的宗教于不顾，置亚伯拉罕在神权政体、教会史和救赎史中的地位于不顾？因此，在认识作为神人之间真正关系之标志的死亡线时，难道不应以它对宗教现实也意味着死亡线这一批判意义为着眼点？难道这种认识方式不是理所当然和极其必要的？难道我们不应将信仰以及信仰之义理解为纯粹的开端，即使对于人类全部宗教和教会的存在、占有和行为来说也是纯粹的开端？ 111

9b—10 因我们所说[①]，亚伯拉罕的信，就算为他的义。[我们]是怎么[理解这]算的呢？是在他[已]受割礼的时候呢？是在他[尚]未受割礼的时候呢？[显而易见]不是在[已]受割礼的时候，乃是在[尚]未受割礼的时候。

“因我们所说，亚伯拉罕的信，就算为他的义。”这是律法的、救赎史本身的声音，它已然向我们证实了这意味深长的“算为”（4:3）。现在我们再来看一下这一措词的内涵，它告诉我们什么？它告诉我们，使用这一措词的人并未想到亚伯拉罕的某种直观的特点或状态；对他来说，亚伯拉罕的“义”和亚伯拉罕的“已受割礼”是两个判若云泥的概念。因为，亚伯拉罕绝非通过神性的“算为”，绝非通过赋予他资格的神性判决而受割礼。他的割礼以及这割礼蕴含的一切并非奇迹，而只是其在宗教现象世界中的直观部分。只要他的义以他的割礼为条件，并包括在他的割礼之中，他的义便是宗教性的法权，而不是我们在《创世记》里读到的[②] 那种“算为”他的、彼岸的上帝之义（Gottesgerechtigkeit）。

---

① 原文为 Wir lesen，亦可译为“我们读到”。——译注

② 参见前注。——译注

“显而易见不是在已受割礼的时候，乃是在尚未受割礼的时候”，他
112 的信仰被算为义。唯有在这一前提下，唯有在这一亦与历史的时间性进程相应的前提之下，才能将律法赋予亚伯拉罕的义理解成一种“算为”他的义。上帝当初召唤亚伯拉罕的时候，他尚非虔信者，尚非教长，尚非神权政体的拥护者。相对于“已受割礼”和“未受割礼”、“宗教的”和“非宗教的”、“教会的”和“非教会的”这些对立面而言，上帝对人的召唤按潜在可能性是先在的，实际上是先在的，在这种以及其他情况下甚至在时间意义上也是先在的。这样说来，当时亚伯拉罕的信仰尚非割礼，尚非宗教，尚非心灵中和历史上的信教现象。信仰是上述对立面的前提，是它们共有的本原：信仰既不是宗教性的也不是非宗教性的，既不是神圣的也不是世俗的，但又永远是两者兼而有之。亚伯拉罕的使命和信仰在记载创世的文献中无疑是纯粹的开端，是首先和无条件设立的东西。因为，从宗教史角度来看，亚伯拉罕不是犹太人而是“外邦人”；从救赎史角度来看，亚伯拉罕是“罪人”(4:5)、是死者(4:12)，尚非他后来所是的虔信者和历史上的上帝选民之父。尘世总归是尘世，亚伯拉罕也生活在尘世里。行文至此，那“算作”就不难理解了。如果亚伯拉罕由割礼而得的宗教性法权在时间上和实际上尚不能被视为上帝面前的义，那么，可以考虑的就只有他那不可直观的、唯有从上帝出发才能辨别的遮体衣衫，以及那在宗教现象世界之外的、唯有从上帝出发才在和有价值可言的东西：他的信仰。被“算为”的，显然是只能被算为的(4:5)；而这只能被算为的，正是信仰，正是聆听别人充耳不闻的声音。但如果对《创世记》来说，可以作为义来考虑的只有亚伯拉罕身上的这些不可直观物、只有他的信仰，那么，《创世记》显然将“义”理解成上帝面对尘世封闭圈(宗教世界也在这封闭圈中)时的所是、所有和所为。如果我们说，宗教在其历史现实中并非神人之间积极关系的前提
113 和条件，相反，堪称本原和开端的神人之间的积极关系构成了宗教(以及宗教的对立面！)的历史现实，那么，这显然正是宗教本身的意义所在。即是说，称虔信者有福(4:4—8)确实也就是称尚未虔信者有福(4:9)；因为加福给一个人是为了他信仰(Glauben)而不是为了他信教(Gläubigkeit)的缘故。除了信仰之外，其他任何东西都不可能是虔信者或尚未虔信者在上帝面前的义。

11—12 并且他受了割礼的记号，作他未受割礼的时候因信称

义的印证，叫他作一切未受割礼而信之人的父，使他们也算为义；又作受割礼之人的父，就是那些不但[来自]受割礼[的民族]，并且按我们的祖宗亚伯拉罕未受割礼而信之踪迹去行的人。

“他受了割礼的记号，作……印证”。一切启示印象的历史现实是记号、见证、写照、回忆、指示，是对一直处于一切历史现实彼岸的启示本身的指示。这作为写照的现象世界即割礼、宗教和教会，亚伯拉罕也有份。割礼出现了，成为以色列人不可或缺的一种身体标记，不断提醒以色列人他们是根据上帝旨意而挑出、净化和视若神明的选民和使者。宗教是对心灵中的信仰奇迹必然产生的心灵反射(体验)。教会是本身永远不会成为历史的神性行为必然在人身上形成的历史框架、导线和渠道。对这些心灵和历史的内容来说，神性的、赋予意义的、使之充实的形式永远是一种彼岸的、具有无法抹去之特征的、从而有别于它的东西。这些内容总是超越自我，宛如陡峭上升、突然折断却又谜一般耸入自由天空的阶梯。如果没有在谦恭之中理解它们的这一自我超越，它们便总是面临着变为光荣的金字塔墓穴、变为神性真理的罕见化石的危险。它们是“印证”，是有目共睹的一种提醒的记号，使人们想起在上帝那里得到的、由上帝应许的理由、扬弃和拯救，想起日日新的上帝之信。然而，正是作为印记，它们也指出：神人之间的联盟尚未实现、有待 114 实现、有待证实。因为，条约的签订和条约的确认不尽相同，条约的目的和条约的履行不尽相同。上帝的决定永远先于他这一决定的“记号”。上帝的意图永远高于他这一意图的“记号”。只是作为中介手段，它们才跻身于始与末、开端与终结之间。仅仅对瞩目于开端与终结的人来说，它们才是它们所是的：即引示的记号和见证。显然，亚伯拉罕也是在这一追加和暂时的意义上接受了割礼的记号，加入了宗教和教会的现象世界。

“作他未受割礼的时候因信称义的印证”。亚伯拉罕不是作为在割礼意义上有别于外邦人的上帝之友，而是作为未行割礼的信仰者接受割礼的记号的。他不是作为宗教意义上的笃信者，而是作为一个未经体验便开始注意上帝的法庭和恩典的人成为“宗教个体”的。他不是作为在教会的意义上适合于并奉召担任神人之间的中介者，而是作为未加入教会的局外人成为这一神人联盟中的人的代表的。他“未受割礼的时候因信”而称义，这被称、被算为的义的印证、追加标志和暂时标志

便是割礼。

“叫他作一切未受割礼而信之人的父”。即是说，亚伯拉罕割礼的意义恰恰不在于割礼导致和造成的状况，而在于割礼中体现出来的关系。割礼没有现实的价值，但是具有见证的价值。割礼的永恒意义在死亡线上，而死亡线表明，甚至宗教的现象世界也只不过是现象世界而已。割礼、宗教和教会是指示性的标志和见证，并非积极的内容；只要在其消极性和消亡性上理解和肯定割礼、宗教和教会，便是如此。亚伯拉罕之受割礼并非要求割礼，他的虔信并非要求宗教，他的卓尔不群并非要求脱离群体，他的神权地位并非要求恪守教规。形成传统的力量 115 不应是他体现在心灵中和历史上的长处。应由一切仅仅是标志、并只能是标志的东西来引示永远先于标志存在、永远超越标志之上的事物。应由这些暂时的东西在其缩减、退隐和消亡之中来谈论一切暂时之物生前亡后的永恒，如同当年对亚伯拉罕一样对亚伯拉罕的子孙谈论这一切。圣者暂时的神圣性乃是圣者为永恒神圣举行的弥撒，是格吕内瓦尔德作品中施洗约翰遥指死亡线之外的手。亚伯拉罕的割礼、宗教、恪守教规，其意义是间接的。它恳请人们去做的不是受割礼，而是信仰。它提醒人们注意的不是亚伯拉罕的宗教，而是亚伯拉罕难以直观的、被“算为”的义。它呼吁人们从事的不是犹太教，而是俯首于深奥莫测的上帝之前。“并且地上万国都必因你的后裔得福，因为你听从了我的话”（创 22:18）。由亚伯拉罕的割礼印证了的，也是亚伯拉罕的割礼的目的和效果：未受割礼者的信。割礼本身并非外邦人变为犹太人、浮华世人变为虔诚信徒的不二法门，而是一种提醒，是对犹太人与外邦人抛开所有心灵差异和历史差异共同跨入上帝国的必经之门的一种提醒。割礼本身并非开端本身，而是见证，是有关信仰之开端、要求和希望的见证——这信仰被“算为”义，在上帝面前和从上帝角度而言就是义。割礼、宗教和教会只要服务于这一目的，只要处于这一关系之中，只要怀着卑恭之心意识到自己的世俗性和此岸性，只要除了作为“未受割礼者的信”之外别无非分之想，它们就也具备义的资格，作为一种手段就也共享永恒开端和终结的地位和意义。然而，如果它们不满足于仅仅只是尘世和“未受割礼者的信”，如果自负的宗教竟然要求拥有它本来无权得到的某种现实价值，它们就依然不够格，是世俗的浊物。

这是因为：亚伯拉罕“又作受割礼之人的父”，只要这些人“不但受割 116 礼，并且按我们的祖宗亚伯拉罕，未受割礼而信之踪迹去行”。看来，犹

太人必先是外邦人，信教者必先是不信教者，恪守教规者必先是不在教会者，而不是相反。然而，这种设想也不得当，因为外邦人的"无"和犹太人的"有"一样，均非纯粹的开端，负和正一样，均不足为凭。我们必须明白，原则上一切信仰都是"未受割礼而信"；无论"有"还是"无"宗教，信仰都是在一切存在的心灵内容和历史内容的彼岸作为纯粹的开端而产生的。犹太人的、宗教的、教会的世界也属于这样一种浩瀚的世界：这世界得到上帝的启示而充满希望，上帝抱着和承载着这严丝合缝的封闭世界。亚伯拉罕的后裔也是受割礼者。但这并非由于他们来自割礼的民族，并非由于犹太教、宗教或教会的传统，而是由于信仰，由于信仰带有彼岸的、非直观的"传统"和连续性，由于不断接受考验的上帝一体性(3：29－30)。他们是"按我们的祖宗亚伯拉罕，未受割礼而信之踪迹"的同行者。按此踪迹而行者心如明镜，他们知道，人只有作尚非宗教的(或任何一种此岸的)现实王国中或多或少的占有者，只有百分之百依赖上帝本身，才会被上帝发现，才能在上帝之中找到依据。按此踪迹而行意味着不断自我扬弃和自我取消，意味着不倦地、坚定地自愿萎缩、放弃、下降和消亡，意味着不断以极其贫乏和可疑的、一丝不挂的中立人性为出发点。人们是直接从罪孽和苦难的尘世，而不是从高踞尘世之上的宗教发现上帝的。真正的宗教的"崇高"必然自我否定，必然毫无保留地与"低下"风雨同舟(3：22－23)。真正的信仰乃是"未受割礼而信"。真正的亚伯拉罕后裔是那些如顽石一般不断被上帝重新唤醒的人。忘记了这一点，先进就会落后。唯独那些一再落后者才可能成为先进者。

这就意味着，我们再度面临如此的事实：救赎史或曰"律法"自己将自己的英雄作为一个问题提了出来，而这问题本身无答案可言。答案只能是基督，只能是复活。这位英雄神性的"是"与所有人性的"是"不可同日而语。前者只能从人子之死出发才能理解为"是"。　117

信仰是创造
(4：13－17a)

13 因为上帝应许亚伯拉罕和他后裔，必得承受世界，不是因律法，乃是因信而得的义。

亚伯拉罕一生的主题和内涵是应许、重申、准许和展望。上帝"应许亚伯拉罕和他后裔必得承受世界"，重申最初向人提出的诫言即布满大地并使万物就范，准许人征服上帝的一切杰作；或者反过来说是以下前景的展望：大地上一代又一代的人得到某人已先期得到的祝福，从姗姗来迟的亚伯拉罕之子以撒到又名以色列的雅各(Jakob-Israel)直至弥赛亚问世，真正的人、继而真正的人性便来到大地上。接受这一应许的是律法的古典形象亚伯拉罕(创 18:17—19)。他接受了应许，这显然是启示印象。为这印象的缘故，以色列尊崇他，愿意作为他的"后裔"站在他一边，成为他精神团体中的一员。以色列的长处在于它渴求和憧憬成为接受这一应许的人中的一员。以色列的历史是这一倾向素质改变的历史。以色列的希望在于它的孜孜不倦，是不断地从这一倾向素质重新回到参与接受这一应许的愿望。难道这一应许不"曾成为"为以色列所有的应许：继承一个上帝赐福的世界，帮助世界得到上帝赐福的遗产？以色列难道不是已然接受了这一应许，不是的确在接受这一应许，不是将会一再接受这一应许吗？

是的，这些都是可能的。然而，以色列是如何接受的呢？"因律法"还是"因信而得的义"？诚然，应许是在律法之中、在历史上一系列类似亚伯拉罕的启示印象之中"曾成为"(wurde)以色列这一历史联盟民族的应许的。可问题是，这历史的过程和状态是否同时意味着比过程和状态更多的东西，即上述"成为"的现实性、力量和真实性？有目共睹的、作为一代又一代以色列人突出标志的那种重申亚伯拉罕立场的渴求和憧憬是证明以色列优于其他民族的确凿理由吗？这种倾向素质的历史，它有目共睹的传统是使以色列历史成为救赎史的原则吗？以色列有目共睹的希望以及不断证明它是亚伯拉罕后裔的那种心境创造、奠定了它作为亚伯拉罕后裔的资格，是这种资格的生命内核吗？如果以色列认为，它是通过律法、通过它的历史、通过它的希望才会是和才会有那些它无疑在律法之中、在其历史之中、在其希望之中可以是和可以有的(作为过程和状态的)东西，那么，它是否正确理解了它的律法？抑或，我们不正是这样坚固了律法：否定这一切，认为律法的意义不仅在于与律法共生的现实性、力量和真实性，而且更在于律法的见证性质和指示性质？历史的过程和状态不正是由于它们仅为历史的过程和状态而已，所以才超越本身而指向一种迥然不同的、作为原因的力量？一切显示为亚伯拉罕及其后裔的立场的东西，不正是一种反射，一种不在

118

本身的光里、而在其他的光里产生的反射吗？以色列的历史不正是由于它仅仅是对一种非历史过程的历史限定，不正是由于它仅仅是人对上帝无声呼唤的有声回答，才是救赎史的吗？创造以色列的希望的不正是希望的对象？尚须指出，律法是从这种观点出发而得到尊崇的。律法的意义在于：亚伯拉罕后裔资格由上帝之义和信仰之义奠定和创造，而"不在乎律法"。

14 若是属乎律法的人才得为后嗣，信就归于虚空，应许也就[应而]废弃了。

《创世记》上记载，亚伯拉罕由于信仰接受了应许，即通过信仰的创造力成为弥赛亚王国的第一继承者和候补者（创 15：6）。诚然，信仰也总是有它"律法的"一面，也是过程和状态。但是，正是在它律法的、直观的、心灵和历史的这一方面，正是在它作为可以想象的过程、可以达到的状态和可能的可能性时，信仰显然没有它独有的动能，不能成为任何肯定性的根据。只要亚伯拉罕及其后裔之所以是亚伯拉罕及其后裔乃"属于律法"之故，信仰就"归于虚空"。而信仰只要是通往地地道道的非直观境界的永恒步伐，即本身是非直观的，信仰就成为肯定性的根据。任何直观的过程和状态，任何时间意义上的道路，任何伴随信仰左右的、可描述的方法和实用措施，都也是对信仰的否定。只要信仰是人的"步伐"，是只有从上帝本身出发才可能迈出、才可能理解的人的"步伐"时，信仰就是信仰。只要信仰是未造之光的光，信仰就是富于创造性的；只要信仰是死中之生，信仰就是活生生的；只要人是在无根据的上帝之中以信仰为根据，信仰就是积极的。只有因此，信仰才"称义"，才使人得以领受神性的应许。离开这一神性素质，离开这一永远位于"律法"以及人的直观启示印象的彼岸的神性素质，再深刻、再热忱、再严肃的信仰也是非信仰。——一旦信仰被否定了，通过信仰、唯独通过信仰才能接受的应许也就被废弃了。因为，亚伯拉罕所得之应许也完全位于一切直观性、可描述性、可能性和真实性的彼岸。对作为上帝杰作的、蒙上帝圣恩的世界，我们一无所知。对我们来说，人统治这一世界的目标从历史角度是不可想象的。带来这一统治的弥赛亚，在任何情况下都不可能是我们所认识的人。创世之恩和拯救之恩一样，不是诸多现存事物中的某一种，而是非直观的关系：一切现存事物都处在这

119

种关系之中，对这种关系的认识无论何时何地都是辩证的认识。信仰和应许在其最为肯定的否定性(positive Negativität)之中相互观照，然而应许与任何过程、状态(从亚伯拉罕的“圣经立场”本身直到以色列希
120 望历史的种种过程和状态)格格不入。若非在信仰之中接受应许，就根本不能接受应许，应许就会作为一种神秘主义的、转世论的定理和所有其他宗教定理一样悬浮在半空中。倘若不通过信仰把握它，就不可能通过什么心醉神迷的状态把握它、不可能通过什么魔力或感官把握它。倘若我们成为继承者是因为律法，那么实际上我们就是被剥夺了继承权，就是被排除在继承应许之遗产的候补者行列之外了，就不是亚伯拉罕和亚伯拉罕的后裔。

15 因为律法[若是无视信仰，不能给人带来应许，而]是惹动[上帝的]忿怒的，哪里没有[举足轻重的]律法，哪里就没有[人的]过犯。

“*律法是惹动忿怒的*”。是律法本身，即无信仰的律法，妨碍了人承受上帝国吗？一点不错，这正是我们的观点。诚然，离开信仰的律法也具备它自身的积极性。不妨认为律法也可以不作为见证、不作为引示而自我超越。诚然，律法作为心灵和历史的过程和状态也有其内在分量和内在意义。诚然，人的体验也一直在它自身的光芒之中闪烁。但是我们不能视而不见：如果信仰的这种内在世界的品质(innerweltliche Qualität)起举足轻重的作用，那么这意味着什么？倘若我们无视暂时事物与其永恒本原之间的关系，我们就将暂时事物置于最具毁灭性、确实不可救药的怀疑之光下了。任何认定律法给人带来应许的举动，注定失败，因为它有悖事实：一切直观事物都与应许格格不入。直观的永远只是那些与应许不相吻合的东西，只是这个世界上心灵和历史中的上帝启示印象。凡在这个世界上的，就是这个世界的俘虏，应而就恰恰不能给人带来“成为亚伯拉罕后裔”的应许，而只能惹动上帝的忿怒。它只能惹动上帝的忿怒，如果人们不是从它的见证价值方面理解它，而是误以为它具备现实价值。因为，正是在它所谓的现实价值之中，正是
121 由于它追求绝对性、妄想与上帝平起平坐，它沦为必定惹动上帝忿怒的“不虔不义”(1:18)。对任何宗教，只要它们是此岸的、历史的、暂时的、直观的现实，这条规则都适用；包括那些真正的、正直的、深刻的宗教，

包括亚伯拉罕以及众先知的宗教，包括《罗马书》的宗教，当然也包括阐释《罗马书》的所有著作的宗教。谁冒昧地以暂时的方式体验、思索、评说、论述、代表永恒的事物，谁就在谈律法。而谈律法也就是谈过犯。人们双手合十，感到上帝离自己咫尺之遥，谈论和撰写有关上帝的事，祷告，建造神殿，出于终极动机而工作。正是在这一切发生的地方，正是在有不同寻常的使命和音讯的地方，倘若赦免的奇迹没有出现，倘若对主的敬畏未能保证神人之间的距离（1:22—23），就免不了有罪孽（5:20）。因为没有一种人的姿态就其本身而言，会比宗教姿态更可疑、更危险、更令人忧虑。没有一种行为会比宗教行为更无情地对行为者作出判决。敬神的现象世界，整个包罗万象的敬神现象世界，无论粗俗无比的上帝魔力论，还是精妙绝伦的唯灵论（Spiritualismus），无论至诚的开明态度还是极端的形而上学，都有在上帝面前狂妄自大的嫌疑，都有在世人面前白日做梦的重大嫌疑，都是周身上下被一种极可疑的雾霭包围着。在此，我们还必须认清一点：有意与现象世界针锋相对的一切同样也有上述嫌疑，同样也被上述雾霭笼罩着。无论赞同宗教而说“是！”还是反对宗教而说“不！”，建造神殿和拆除神殿，水准不俗的高论和水准不俗的缄默，都是如此。亚玛茨雅（Amazja）和阿摩司（Amos）、马滕森（Martensen）和基尔克果、一切对宗教姿态的抗议，无不如此；上到尼采下至司空见惯的僧侣之敌，形形色色的无神论者、社会主义者和青年运动的反神学浪漫主义，概莫能外。如果宗教或反宗教的姿态不是明确地、有意识地超越自我，而是试图自我辩解（或自称信仰、仁爱、希望，或表现出反基督教的酒神气概）的话，上述嫌疑会变得证据确凿，上述雾霭会凝成上帝忿怒的乌云。受到审判正是因为不愿自己被扬弃，正是因为试图自我（为自己的肯定的“是！”或否定的“不！”）辩护。无论在哪一边，相信内在性的人都应该三思。“律法是惹动忿怒的”。　122

*“哪里没有律法，哪里就没有过犯。”*宗教姿态，真的和不完全真的、深刻的和谈不上深刻的、先知的和法利赛人的宗教姿态（包括与宗教姿态形成反差的对立面）只有一种辩解的可能性：通过信仰辩解。何为“通过信仰”？只要律法以及人世过程和状态的全部直观性对信仰来说不是举足轻重的，不是典型标志；只要信仰谦恭地意识到它全部心灵和历史的现象形式的真实性，作为人正面或负面的态度同时意识到它在上帝面前的纯粹负面性；只要信仰的本质处于那条将宗教的路德和宗教的伊拉斯谟（Erasmus）、反宗教的欧韦贝克和反宗教的尼采区分开

来的临界线上；只要信仰仅系一切人类内容与其永恒本原之间的关系，仅系通往死中之生的入口，就是“通过信仰”。只要信仰的这非直观的一面是举足轻重的，那么“过犯”——信仰直观的一面始终也意味着过犯——就不是举足轻重的。只要宗教或反宗教姿态的分量在于它们的自我超越，它们现象中的可疑方面便无足轻重起来，绝对的怀疑便没有理由了。只要信仰的产生是由于上帝“即便如此！”的压力，是由于对赦免的意识，是由于赦免万古长新的必然性，是由于和人的某条道路、和某种方法、和某项实用措施毫不相干的敬畏与谦恭，只要既不在上帝面前也不在人面前寻求为此辩解的理由，那么，牺牲、祈祷、布道、预言、神秘主义和法利赛主义，神学、虔诚、恪守教规、天主教和新教、《罗马书》与其他著作以及它们所有实际上并非如此尖锐的反差现象和抗议现象就可随心所欲，就可——只能在上帝严肃性和上帝幽默性的光芒照耀之下——获得辩解的根据。但是我们必须意识到：这些“只要……就可……”句子所言，这一关于给神性罩上人性的外衣、将永恒藏在暂时性譬喻之中的许可证，并非可能的可能性，而是不可能的可能；没有“之前”和“之后”的“转瞬间”并非我们这样的人可以占据的立足点，而是始终只有在上帝那里才能作出的决定。我们不能理直气壮地断言：这一可能性的确存在。我们只能战战兢兢地认为：这一可能性也许会产生。离开了这种战战兢兢的信仰，律法便永远是巨大的障碍，使我们不能成为承受上帝国的候补者。

> 16—17a 所以［我们说：］人得为后嗣是本乎信，因此［也］就属乎恩，叫应许定然归给一切后裔，不但归给那属乎律法的，也归给那效法亚伯拉罕之信的。亚伯拉罕……在主面前作我们世人的父。

“所以……本乎信”。我们知道自己在说什么。只能这么说，别无选择。以色列的律法、历史、宗教是形式，在此形式内可能有继承天国遗产的候选人，但却没有或许会使这成为事实的创造力。如果说律法是一种力，它就是大地的、尘世的力，就是一种对抗力，它确实妨碍我们和亚伯拉罕一起承受上帝国的遗产。确信自己是亚伯拉罕的后裔这一态度，使顽石成为亚伯拉罕后裔这一创造活动的现实性，都不在律法可能的可能性之中，而在信仰不可能的可能性之中。

“因此就属乎恩，叫应许定然归给一切后裔。”在此探讨的依然是那个老问题：什么使亚伯拉罕成为亚伯拉罕(4:1)，冲破直观性的界囿，指向一种本原关系？这本原关系因为说明了亚伯拉罕灵魂的根据和致使亚伯拉罕历史产生的动因，所以位于他的灵魂、他的历史的彼岸。亚伯拉罕之所以是亚伯拉罕，是由于恩典的缘故，即“属乎恩”。律法有重要性，历史有意义，宗教有真理，都“属乎恩”。然而，“属乎恩”意味着死亡线，作为一切人可直观之物的界限，它是死亡线(正因为此，从上帝的角度出发，它是生命线)。“属乎恩”意味着终结意义上的“不！”，唯独这一“不！”蕴含着“是！”。“属乎恩”意味着最后的审判，唯独这一审判可以成为辩护的理由。一旦这层关系显露出来，“亚伯拉罕”和“以色列”这历史和心灵框架就达到了其目的，律法就“坚固”了(3:31)。谈论亚伯拉罕，就必须谈论基督。谈论亚伯拉罕的信仰，就必须谈论此岸之物和彼岸之物在基督里显露出来的普遍危机。谈论亚伯拉罕的后裔，就必须谈论所有经受这一危机、参与基督复活的人。如果成为继承人不是由于律法，而是“本乎信”，不是根据历史和心灵的过程和状态，而是因为恩典，那么显而易见：是否跻身于继承人之列，并非取决于是否属于“因律法”形成的亚伯拉罕后裔，并非取决于是否属于历史的以色列，并非取决于是否参与某一须以历史形式描述的传统和训示，并非取决于是否参与某一独特的运动或事业。因为，倘若对“继承人”作如此限制，那么，遗产本身也就不仅仅只是可疑而已了(4:14—15)。亚伯拉罕“本乎信”而接受应许，他本身就位于须以历史形式描述的大大小小的圈子之外。他的子嗣，他的后裔也是如此，作为信仰者之族，他们始终在这些圈子之外。是的，那些因为律法的传统和训示而成为亚伯拉罕后裔的人，也可能和亚伯拉罕一起成为弥赛亚王国和蒙上帝赐福的候补继承人。在由人规定的圈子之内，那决定性的原本的关系也可能产生。上帝也是犹太人的上帝(3:29)。但上帝不只是犹太人的上帝。上帝之信也能在任何其他历史和心灵关联中使人找到启示的迹象。既然只有信仰才是亚伯拉罕后裔的创造者，那么一切粗俗的和精致的宗派主义问题也就迎刃而解了。“属乎恩”即出于恩典对亚伯拉罕说的话，“本乎信”即通过信仰被亚伯拉罕听到的话，原则上不能容忍“秘不外传”这种限制。它原则上适用所有圆颅方趾的人。它犹如利刃垂直地由上而下刺穿一切人的关联及这些关联的根据，因为它意味着这些关联的扬弃，意味着后者在上帝之中的关联。

124

我们坚固律法,律法的意义在于亚伯拉罕是基督里的我们众人之125 父。我们这样说,是在阐释原义还是在直抒己见?经上怎么写的?"我已立你作多国的父"(创 17:5)。不错,亚伯拉罕是以色列一国之父。然而我们看到,正因为他是基督里的一国之父,所以他同时也是多国的父。历史披露本身秘密的这一瞬间,历史的框架就被炸碎了;这难道不是有目共睹?我们没有任何理由惧怕历史之光。历史之光只能作见证:为"多"作"一"的见证,为罪人作赦免的见证。"众人听见这话,就不言语了,只归荣耀与上帝,说:'这样看来,上帝也赐恩给外邦人,叫他们悔改得生命了'"(徒 11:18)。

历史的效用
(4:17b—25)

17b[亚伯拉罕作我们众人之父(4:16)是]在主面前……[这是他]所信的[上帝],是那叫死人复活,使无变为有的上帝。

"在主面前……",在他所信的上帝面前,亚伯拉罕是我们众人之父。历史和历史人物永远不能完全脱离这一非历史性的顶光:"在主面前",在他所信的上帝面前。在这一顶光辉映之下,个体不再散落四方,曾在者不再属于已往,遥远者不再偏僻,特殊者不再孤立,个性不再偶然,在这一顶光辉映之下,一切现象显示出共时性,显示出统一的重要性和地位。在这一顶光下可以发现,历史宛如一位不同凡俗的大师在与生活交谈(historia vitae magistra[历史是生活大师])。为了这一顶光,仅仅是为了这一顶光,我们静静地聆听历史的声音。"非历史性酷似笼罩万有的大气层。大气层里,生命独自繁衍,有朝一日又随着大气层的破坏而灰飞烟灭……若不事先进入那非历史的霾层,世人力所能及的行为业绩何处栖身?……假使谁有能力在各种情况下嗅出这非历126 史的气氛,嗅出这任何历史大事都在其中发生的气氛,那么,作为认识本质他或许能达到一个超历史立场的高度,……他或许能从此避免再犯过分认真地对待历史的毛病;他或许学会了在每个人身上、在每一体验之中、在希腊人或土耳其人那里、在 1 世纪或 19 世纪的某一时刻回答如何生活和为何生活的问题"(尼采)。惶恐的直线思维将这历史顶

光，将生活的非历史气氛称为虚构的神话甚至不可思议的神秘主义；我们则正愿意在那“区分一目了然的和无法照亮的、区分光明和黑暗的临界线”（尼采）上认识作用于一切历史之上的非历史制约性即史前或曰原本历史的（ur-geschichtlich）制约性，认识一切历史和人生的逻各斯之光。“在主面前”，在他所信的上帝面前，亚伯拉罕是我们众人之父。信仰作为绝对的奇迹，作为纯粹的开端，作为原本的创造，即也作为已知过程、已知状态与未识上帝的未知关联性；这就是亚伯拉罕这个人物的认识原则和作证能力，这就是（作为事件也作为事件的现象和传言的）历史的认识原则和作证能力。亚伯拉罕“按肉体是我们的父”（4：1），这一点不会在肉体中、在直观之物里得到证实和实现，而是相反，在“他在上帝面前是我们众人之父”这一非直观现象中得到证实和实现。

在上帝面前，在“那叫死人复活，使无变为有的上帝”面前。信仰，作为历史的认识原则和作证能力的信仰，以此与一切隐藏在尘世背后的神话和神秘主义相区别。信仰不求通过一个“内在的”或者“高尚的”彼岸世界而使此岸得到某种提高、深化和充实，不求以某种宇宙的、形而上学的方式使我们生活和存在的库存量增加一倍、两倍或者六倍，而是生与死、死与生、有与无、无与有之间的反差。这种反差无过渡阶段可言，因而是最终和唯一的反差。对信仰来说，彼岸的生和有从此岸的生和有的角度观之，只能是死和无。反之亦然，此岸的生和有从彼岸的生和有的角度观之，只能是死和无。在这临界线的顶光下，我们看见了亚伯拉罕的形象。原则上没有什么由此及彼的过渡、发展、跃升甚至搭建。因为这边诸如此类运动的开始从“那边”来看仅仅意味着死和无。127
同样，那边的诸如此类运动的结束从“这边”来看也只是死和无而已。在这两种纯粹负面的可能性之间，只有“负负得正”这一不可能性（Unmöglichkeit）：两个否定之间的关系，一个否定由另一否定扬弃，成了两者共同的意义和力量，成了两者原本的优势地位。“生者”必须死，“死者”才能活；必须认识到“有”乃是无，才能使无变为有。这就是认识的不可能性，复活的不可能性，上帝的不可能性。在上帝这造物主和救世主那里，“此岸”与“彼岸”合而为一、不分彼此了。亚伯拉罕的信仰正是与这一不可能性的关系，因此，信仰本身作为一种不可能和非历史的东西（同时作为一种唯一提供可能性、赋予历史根据的东西！）毫无直观性地出现在创世史的边缘（在这一历史之中，它永远只能被描写为危机，因而描写永远只能采用神话或神秘主义的形式），比如在柏拉图哲

学的边缘，在格吕内瓦尔德和陀思妥耶夫斯基艺术的边缘，在路德宗教的边缘。认识、复活、上帝并非偶然的、有条件的、与彼此对立相联系的否定，而是纯粹的否定，因此是处于“此岸”和“彼岸”两者彼岸的否定，是对那个意味着此岸的彼岸而且意味着彼岸的此岸的否定的否定，是我们死之死，是我们无之无。上帝“叫死人复活”，“使无变为有”——“对他而言，他们一并得生”。正是这位上帝，正是这万事万物在上帝那里的逆转（“我看见了新的天、新的地”）构成了亚伯拉罕的信仰，构成了创世史的（未造之光的）顶光，构成了所有历史的逻各斯。

18 他在无可指望的时候，因信仍有指望，就得以作多国的父，正如先前所说：“你的后裔将要如此。”（创 15:5）

128 我们看到，亚伯拉罕在显然只能失去的地方有了收获，在显然一切分崩离析的地方起了凝聚作用，在显然难以立足的地方巍然不动。我们听到，他在从上到下显然唯“不!”独存的地方发出了“是!”的声音。这就是他的信仰：“在无可指望的时候……仍有指望”的信仰，跨越人的固有性和上帝的陌生性、可见之物的可见性和不可见之物的不可见性、主观的可能性和客观的可能性的步伐——通往唯独上帝的旨意才能使他止步的地方。我们看到亚伯拉罕迈出了这一步伐。我们看到了他迈出了这一步伐？不，我们看到的只是：他的所有其他步伐都以这一步伐为宗旨，都源于这一步伐。而这一步伐本身我们没有看到他迈出。

这艺术来自上帝的恩典，
无上帝之恩便一切枉然。
人人应赞美上帝的杰作，
因为这艺术以上帝为源。

19 他将近百岁的时候，虽然想到自己的身体如同已死，撒拉的生育已经断绝，他的信心还是不软弱。

他没有错估现实。他不是乐观者和狂热者。他诚实、甚至讥讽地表示怀疑：“亚伯拉罕就俯伏在地喜笑，心里说：‘一百岁的人还能得孩子吗？撒拉已经九十岁了，还能生养吗’”（创 17:17）？这些就是我们

在亚伯拉罕身上可以看到的，就是从他身上可以触类旁通、甚至极易理解的，就是可以列人连续不断发生的其他事件之链的。然而，在我们可见之物的彼岸存在这样一个事实：上帝对他而言过于强大，所以他在信仰方面就不可能变得软弱。在可以理喻之物的彼岸存在这样不可理喻的事情：他顶住了现实对他的诱惑。在历史的彼岸存在着这样一种非历史的现象：他睁着双眼，竖起双耳，看到和听见了什么是不存在的和不可能存在的。

> 20 并且仰望上帝的应许，总没有因不信心里起疑惑，反倒因信，心里得坚固，将荣耀归给上帝。

“我们周围的一切均与上帝的应许相悖。他允诺我们长生，然而我们却被死亡和堕落困扰着。他宣告我们在他面前是义者，然而我们却被罪孽笼罩着。他向我们表示恩惠和善意，但他忿怒的种种征兆在威胁着我们。我们如何是好？也许我们应该双目紧闭绕过我们自身和我们固有的东西，以便没有什么妨碍或者阻止我们信仰上帝的真理”（加尔文）。“此系理性所不能为。唯独*信仰这样做，因此，它堪称是神性的创造者*：它并非在神性的永恒本质上创造什么，而是*在我们身上*创造这种本质。因为，没有信仰，就没有上帝在我们这里的荣耀，上帝就不会被视为智、义、信、真、慈。没有信仰，上帝在我们这里就既无神性可言亦无王者之尊。因此，一切取决于信仰。我们的主，上帝，要求我们的也仅此而已：将唯独他应得的荣耀归于他，将他视为我们的上帝，即不是将他视为一个爱虚荣和无操守的偶像，而是将他视为一位义和真的上帝……因此，真诚地将如此的荣耀归于上帝，这无疑是一种高于一切智慧的智慧，一种高于一切正义的正义，一种高于一切礼拜的礼拜，一种高于一切牺牲的牺牲……谁像亚伯拉罕一样信赖上帝之言，谁就是上帝面前的义者；因为他具有一种赋予上帝应得荣耀的信仰，即将理应和务必归于上帝的东西给了上帝……因为这正直的信仰说：亲爱的上帝，我相信你说的一切。然而上帝说了些什么？如果让理性来回答，理性会断言，上帝所云只是些虚荣得难以想象、纯属杜撰、极其愚蠢、无足轻重、荒谬绝伦、令人毛骨悚然、左道旁门和恶魔般的东西。在理性面前，还有什么像上帝对亚伯拉罕说的话那样可笑、迂拙、难以置信？……即是说，上帝用言语向我们揭示的我们基督教的所有信条在

129

理性面前完全是不可设想的、荒唐的、杜撰的……不过，信仰非常机警，它拧断了理性的脖子，掐死了这头整个世界包括全部生灵都无法掐死的野兽。信仰是如何下手的？信仰遵从上帝的圣言，保持它的义和真，即使它听上去那么愚蠢、那么不可设想。就这样，亚伯拉罕将他的理性

130 囚禁起来……就这样，所有笃信者与亚伯拉罕一起走进信仰的晦暗和幽冥，扼杀了理性，并说道：你听见了吗，理性？你是个癫狂、盲目的傻子。你既然对上帝的事情一无所知，就休要执拗地狂吠，休要跟我胡闹，最好还是快闭嘴吧！休要放肆，别以为自己是判定上帝所言是非的法官，最好还是坐下，听听上帝对你说什么，相信他的话吧！就这样，笃信者掐死了整个世界都无法掐死的野兽，从而向我们的主，上帝，奉上了他最称心的礼拜。但愿他不断受到这样的礼拜。与笃信者这种牺牲和礼拜相比，所有外邦人迄今为止的种种牺牲礼拜，以及尘世中所有僧侣和修行者的功业，都是地地道道的虚无"（路德）。能理解的就来理解吧；这便是历史的终结和开端。

21 且满心相信上帝所应许的必能做成。

"满心"，心中充满的是一种宗教体验、一种直觉，是先知的使命意识？是的，或许也是如此，为什么历史的"满"就不能伴随非历史的"满"呢？然而，或许并非如此，不是的可能性相对而言还更大一些，心中充满的更可能是匮乏、不踏实和折服的感觉。不，甚至连这也不是！即使匮乏和饥渴的"满"（Plerophorie）也只是历史的伴随状况。而恩典的富足（弗 1）和精神的贫穷（太 5）一样，与那些历史性的占有和匮乏毫不相干。亚伯拉罕的"满"完全是接受神性应许者的"满"。他是神性应许的接受者，这点怎么会是直观的呢？这点怎么会是历史的呢？若不视为由死得生（4：13—14），难道这点还能以另一种方式理解吗？

22 所以这就算为他的义。

亚伯拉罕的信仰是"在主面前"的信仰。他的信仰并非作为他立场的一部分，而是作为对他立场的绝对界定和扬弃而成为绝对的奇迹、纯粹的开端和原本的创造。他的信仰并非仅限于某一历史事件，而是同

131 时对历史上已经发生的和尚未发生的所有事件作出了纯粹的否定。正

因为此,"所以"上帝赋予他义的资格,所以亚伯拉罕——唯独通过信仰——在上帝那里参与了否定之否定、死亡之死亡,所以他身上体现出来的历史事件未能阻碍他的信仰作为未造之光而闪耀。

> 23—25 算为他义的这句话,不是单为他写的,也是为我们将来得算为义之人写的,就是我们这信上帝使我们的主耶稣从死里复活的人。耶稣被交给人,是为我们的过犯;复活,是为叫我们称义。

"不是单为他写的,也是为我们。"历史可以有一种效用。过去可以和现在交谈。因为在以往和当前之中存在着共时性,共时性治愈了已往的哑和当前的聋,使它们能开口和听见。在它扬弃时间和充实时间的自语中,这种共时性宣告和聆听作为所有历史终结和开端的非历史物、非直观物和难以理喻的东西。创世史开口讲述非历史的事件:亚伯拉罕的信仰被算作义了。只要他的情况也是我们的情况,我们就能竖起双耳聆听这一历史事件。在这种自语中,在这种"现在"意识到人世事件在其一体性中的意义的自言自语中,历史显示出人们期待它带来的效用。若撇开这非历史的东西,已往便依然哑,当前便依然聋。倘若上述共时性没有滔滔不绝地自语,最明白无误的文件典籍也说不了什么,最聚精会神的历史注意力也听不到什么。倘若没有非历史的顶光,亚伯拉罕就和我们无关,他不和我们说什么,我们也听不见他。倘若撇开来源及对来源的研究,没有清楚地意识到上述人世事件在其一体性中的意义;倘若历史仅仅是文化的并列和时代的顺序,仅仅是光怪陆离的直接性、个体、时期、局面和机构的大杂烩,是熙熙攘攘、被离心力四处抛洒的纯粹现象,历史就是无意义的闹剧。因为"真实"(wirklich)不等于真(wahr),"有趣"不等于有意义,以千万种面目注视着我们的已往,并不等于是说话的、被理解和认识的已往。历史只要无力提供更多的东西,它就是无用的废物。历史只要是批判性的材料堆砌,即使好古之心再强烈、考古之术再缜密,即使"设身处地"体验旧日情景的做法再熟练,即使偶而一用的观点再深刻,它也不是"历史",而只是拍摄下来和经过分析的混沌而已。历史是综合的艺术品,历史源自发生的事件,历史拥有唯一的和同一的主题。倘若这艺术品、这事件、这"一"不是原本已在历史撰写者心中,那么就无历史可言。"唯有借助至高无上的当 132

今力量,你们才能阐释已往。唯有充分调动你们高贵无比的品质,你们才能猜出已往事物中什么是伟大的、值得知道和保存的。通过什么就得到什么!不然的话,你们就会把已往事物降低到你们自己的水平……历史是由那些有丰富经验的非凡人撰写的。谁要是没有比所有其他人都伟大和高贵的体验,谁就不可能知道如何阐释已往中伟大和高贵的事物。已往的格言永远是卜命的预言:唯有作为建造未来的工匠,唯有熟悉当今的情况,你们才能领会已往的格言"(尼采)。在"独一"者、已往者的多样性中,也许应该理解为:在"独一"的已往者的多样性中,"当今"成了我们生活意义的见证;在已往和当今,共时性的自言自语被人聆听了并有了人的声音;在一切历史的终点和开端,对非历史的事物再也不会视而不见、听而不闻;——这些可能就是"历史的效用"。有此效用的历史是这样的历史;它首先、主要、原则上在所有"批评"之前就处于危机之中,就处于致死的病态之中。它洞察是由于它理解,它理解是由于它宣告。它观察历史是由于它撰写历史,它撰写历史是由于它创造历史。它从"源泉"汲取知识,而这"源泉"之所以成为源泉,乃是因为它通过知识开掘了源泉。创世的历史正是如此。它是聆听和宣讲的历史。它是充满共时性的历史。它具有听和讲的能力,因为它本身处于使两耳竖起、使双唇张开的危机之中。它目睹和扩散顶光,因为它沐浴在这顶光之中。它提供"非历史的"历史;毋庸置疑,这是因为它重视的正是作为一切历史的本质和内涵的非历史性,因为它的生活本身从非历史性出发,并以非历史性为归宿,因为它试图将一切历史事物仅仅视为并表达为非历史的终结和开端。出于这些原因,它通过亚伯拉罕告诉我们"不是单为他写的,也是为我们"的东西。

133

"就是我们这信上帝使我们的主耶稣从死里复活的人。耶稣被交给人,是为我们的过犯;复活,是为叫我们称义。""通过什么就得到什么!"——而且,是什么就归于什么!没有已往的宣讲之口,便没有当今的聆听之耳。创世史中智慧的作品有可能收回,创世史的顶光有可能渐隐。时代的前后、局面的并列、历史人物的的各各不一(这种多样性本身再造了真实的、或许有趣的无声群像),作为贝督因人(Beduinen)首领的亚伯拉罕;这些都有可能再被推向时空的无穷远处和异国他乡。共时性的自语就会中断,因为已往在当今之中显然找不到它门当户对的伙伴——或者反之,为什么不呢?纯粹的分析也不失为一条途径,至少在精神极度贫乏的时代是如此。然而迟早它会达到自己的极限,比

如它会察觉到亚伯拉罕这个人是非历史的，这样它本身就面临一个迫切的、必要的任务：综合，作为创世史出发点的综合。我们最终绝不可能从事一种有别于创世史的、纯粹分析的历史研究，所以不如一开始就想到这一点。事实上，我们已经卷入了共时性的自语，已往和当今两者之共时性的自语。事实上，创世史通过亚伯拉罕告诉了我们与我们有关的、即使我们没有十分清楚地意识到这一点仍然与我们有关的事情，告诉了我们我们必须聆听的、即使我们观察这一对象的方式全然不同于创世史的方式我们仍然必须聆听的东西。因为我们信“*使我们的主耶稣从死里复活的*”上帝。我们面临一种困境，创世史告诉我们这是亚伯拉罕一生的难题：面临生与死的分界线，面临意味着否定上帝的人类堕落与意味着否定人类的上帝之义之间的分界线。创世史的亚伯拉罕具有热衷分析者做梦也想不到的明显“非历史性”。我们和他一起面临认识的不可能性，面临复活的不可能性，面临上帝证明和期待的此岸彼岸统一的不可能性。我们相信，而且我们知道必须补充一点：关于我们的信仰，我们仅仅知道它始终也是非信仰。不过我们也知道，作为信仰的信仰，作为我们一无所知的信仰，它和亚伯拉罕的信仰一样，乃是万物之反转，乃是我们的死之死、我们的无之无(4:17)。倘若我们大家不信仰，那么我们大家就将依然面对包括分析的批判在内的各种可能的可能性；分析的批判有意识地求助于那个与我们无关、也不能与我们有关的亚伯拉罕，我们不会想到去怀疑和限制分析的批判。但是，批判的分析也不能阻止危机，也不能防止我们陷入致死的病态，相反，它必定会以它的方式加速这一切的发展。归根结底，它只能证明，*历史*的亚伯拉罕和我们确实毫不相干。它在这样证明的时候，也就在同等程度上揭开了人们的眼帘，使人们得以看见创世史的、非历史性的亚伯拉罕，认识到综合的必然性，展望不可能的可能性——我们大家都可以勇于相信，我们是能够信仰的。

134

135

第五章　临 近 的 日 子

新　　人
(5:1—11)

1 我们既因信称义,就借着我们的主耶稣基督得与上帝相和。①

---

① 作ἔχομεν(Wir haben,"我们拥有"与神的和平)。ἔχωμεν(Lasset uns halten!,"让我们拥有")的读法历史悠久,但并不恰当。它可能源于一种在此尤其欠妥的想法:使保罗的话(Theodoret:Προσήκει δὲ ὑμᾶς τὴν πρὸς τὸν θεὸν γεγεννημένην φυλάττειν εἰρήνην 你们属于神而保有享有平安)更具发聋振聩的力量。Lietzmann 估计,这种误解或许可以追溯到"代笔写信的德丢"(16:22)。ἔχομεν 是现在时态直说语气,可理解为"我们有"上帝救赎的平安。两个希腊母音"w"和"o"的发音十分相近,誊写者、听读者的发音很难辨别两字的迥异。德提极有可能(罗 16:22)把保罗念的ἔχομεν误以为ἔχωμεν。虽然假设式语气的抄本的证据比直说语气还要强,大部分的释经家(包括巴特)均认为内证比外证更重要,故选择直说语气的读法　　神学的合理逻辑以及上下文理之故。直说语气表明救赎的事实,而假设式语气是一个邀请、未实现的事件。释经家认为我们靠着基督与神的相和的救赎是一个完成的事实,而不是待我们完成的条件。可是,小部分的释经家认为保罗处理的因信称义的真理不只是神人关系而已,更包括人与人的相和,故上帝的平安包含人与人关系的容和。若如此,假设式语气更为适确。因为《罗马书》在处理犹太与外邦基督徒纷争的问题上,实有可能邀约受众在拥有上帝平安的过程中,修好人与人之间的互爱关系(如罗 15:7)这也是《罗马书》15 章 33 节的用意:愿赐平安的上帝常和你们同在!况且,按照修辞学的文体来说,《罗马书》不是一篇论文,述说上帝公义的事实;《罗马书》是一篇赞赏文体,目的在于劝说及感动受众如何得到上帝完美的平安。大多《圣经》选直说语气的读法。　杨疏

“我们既因信称义”。“黑夜已深，白昼将近”(13:12)。我们既然勇于相信我们能够信仰，就必须也勇于指望以信仰为特征的“我们”，指望新人，即指望尚未破晓但已然临近的上帝之日的人。通过这种信心我们加入了被上帝称为义者的行列。我们不仅仅是我们所是的，因为信心使我们成了我们所不是的。何为新人？那些带着“无尽的激情”(基尔克果)、以非直观形式、唯有作为真空才以直观形式闯入世人日常生活的，那些无论何时何地都被世人的全部理解力否定、却正因为此始终和到处被证明了的人，那些在我们看来只能是双曲线伸向无穷的双臂之间的原点、然而正因为此以一种闻所未闻的方式构成终结和开端的人，是新人，是“信心”这一谓语的主语。这主语若处于我的一切的彼岸，与属于我的一切截然不同，那么，这主语不是我。但这主语之所为、之谓语(即信心)若正在于确立它与我之间的同一性，那么，这主语是我。在基督之死和基督复活的标志下(4:25)，通过对上帝的认识，通过对使死者复活、使无变为有的上帝的认识(4:17)，新人诞生了，我“重生”了(约3:3)。从最严格的意义上说，重生的“我”与我所是的“我”并不等同。然而，仅仅凭借这谓语，我与新人的闻所未闻的同一性就是确凿不移的真理。仅仅通过信仰，我就是我所(不！)是的。即使勇于信仰的行为只有片刻疏忽、犹疑或停顿(似乎我从未勇于信仰过！)，上述同一性的确立便是一种毫无意义的行为，便是宗教或思辨的傲睨神灵。同一性的确立必须是并永远是辩证的，必须时时考虑到人非上帝。我们勇于相信我们能够信仰，但我们必须每时每刻对自己表示怀疑。通过由生至死的窄门却走向生？对我们来说，这种必然性和可能性肯定显得怪诞不经，这种走法肯定显得此路不通，这种次序肯定显得难以理喻。在我们看来，似乎不可能获得一种力量经过窄门继续前进，似乎再向前迈出一步也危险得如履薄冰。在这一转折点上，“习惯”、“舒适”、“轻松”和“理所当然”只是信口雌黄，只是原始诅咒，只是一切、几乎一切形形色色的教义、布道、牧养和宗教誓言中的难以根除的毒苗。对我们来说，关于我们是新人的真理，其关键无论何时何地都仅仅在于其出发点。而这一出发点对我们来说又意味着一切直观性和可理解性的终结。唯有在旧人寿终正寝的地方，才能直观地看到新人呱呱落地。唯有在基督的十字架旁，才能直观地看到基督的意义和复活。我们只能每时每地、每地每时重新信仰，包括相信我们能够信仰。信仰者与非信仰者之间不可能存在某种直观的、历史和心灵的界定。直观地看，我们

136

所有人都是、都永远是两手空空的。“我们犹如峭壁悬崖边上的小草，长在不毛之地的高处。下面的山谷里，高大的橡树深深扎根在大地上。相比之下，我们非常弱小，从谷地几乎看不到；我们面对风暴毫无遮拦，几乎没有什么根须，几乎已经枯萎了。不过在清晨，当橡树的枝梢还笼罩在黑暗之中时，我们已经沐浴在阳光里了。我们看到了其他人还看137 不到的东西。我们第一个看到了在伟大的日子升起的太阳。我们第一个对他说：‘真的，主，来吧！’”（梅列日科夫斯基[Mereschkowski]）。唯有通过这种信心，作为在落后者日益增多的时候不断减少的领先者，作为魁梧的侏儒，作为强大的弱者，我们才是上帝面前的义者：上帝在我们面前为自己辩护，但正因为此，他在自己面前为我们辩护。他拘禁了我们，但正因为此，他使我们获得了自由。他否定了我们，但正因为此，他肯定了我们，将我们视为我们所不是的。他需要我们，但正因为此，他在我们身上开始了自己的杰作。他袒护我们，于是，他的事业成了我们的事业，他的正义成了我们的正义。他站在我们一边。他与我们同在。我们得到了在他的王国里获救的应许。在希望中我们已然属于上帝。正是通过否定人这一众所周知的古老主体，全新主体建立起来了。正是由于上帝非直观地“是一个人”（Person-Sein），世人的位格形成了。

“我们……与上帝相和”。唯独我们了解的不义之人与我们不识的上帝相和；这就是我们通过信仰迈入其中的罕见之光。与上帝相和意味着神人之间缔结的和约。这种神人和约得以产生是因为：上帝改变了人的立场，造物主和造物之间建立了正常关系，以敬畏上帝为开端的对上帝的爱、即人对上帝唯一可能和真实的爱（5:5）产生了。倘若我们不是因信致义，我们便在与上帝交战：我们对上帝的爱便是毫无敬主之心的、漠视距离的（星曾多夫① 派——浪漫主义——印度式的）对上帝的热忱，就其本质而言只是对非上帝、对尘世上帝的热忱（1:22—23）。由于这种热忱，我们激起了上帝的忿怒，加入了上帝之敌的行列（5:10）。“与上帝相和的对立面是一切肉体醉迷的安全感”（加尔文）。与上帝相和是人（作为人！）与上帝（作为上帝！）关系的正确次序。即是说，与上帝相和不仅仅只是“一种极乐的幸福感”（屈尔[Kühl]）。这种138 幸福感可能伴随，也可能不伴随缔结的和约，但无论如何不构成和约。

---

① 1700—1760，德国神学家。——译注

构成和约的是搬开阻挡真理的绊脚石这一行为(1:18),是上帝之义的显明(3:21),是信心。另一方面,与上帝相和也并未达到"在上帝现实中生活"(库特[Kutter])的程度。神人并未同一,死亡线并未扬弃,并未像修辞中主语前置法那样将上帝的、援救的和最终拯救的博大精深据为己有(proleptisches Ansichreißen)。灵肉之争、肉灵之争依然触目惊心地进行着。人还是人,神还是神。信仰的必要性依然存在。信仰的悖谬性丝毫未减。人丝毫未变,依然是等待者,依然只是等待者、不见的盼望者(8:24)。不过,由于信仰,他等待的只是上帝,这就意味着他与上帝相和。因信致义者拥有和约,这"拥有"体现的意义和力量位于人的感情和神的现实之间的中点。到底在哪儿?就在对耶稣身上体现出来的上帝的沉思之中。偏左或偏右则不免陷入批判性的分或合。

"借着我们的主耶稣基督"。必须坚定不移地认为,"拥有和约"只有在上帝那里找到根据,只有在上帝那里才会真实。它是上帝在我们身上的杰作,通过观照钉在十字架上又重新复活的基督而实现的杰作。即是说,它并非某种心灵过程,或某种人性振奋的结果。倘若信仰也是这类结果,那么,信仰就不是上帝面前的义,就不能建立我们和上帝之间的正确次序。由于信仰中非直观的和非历史的内容,由于基督身上由生而死、又由死而生的转折,信仰成了扬弃我们本身、使我们与上帝和解的力量。

> 2 我们又借着他,因信① 得进入现在所站的这恩典中,并且欢欢喜喜盼望上帝的荣耀。

139

"我们又借着他,因信得进入……这恩典中。"新人和上帝的和解在使徒极成问题但又充满希望的存在中显示出来。他"在这恩典中",即在得为耶稣基督之使徒的恩典(1:5)中。他的处境极不寻常:他谈论人本无法谈论的事情,他作为一个人证明唯独上帝才能证明的事情,他既是保罗又是救世主的仆人,"特派传上帝的福音"(1:1)。他只能将自己

① τῇπίστει 不可或缺。我们设想,保罗在用 εἰς τὴν χάριν ταύτην 这些词时不是一般地想到在第 1 节中描述为 εἰρήνη 的过程,而是特别想到他自己的使徒职分。这样,表面上似乎是多余的重复就可以解释了。

的这种地位理解为恩典，理解为悖谬的事实（林前 15:9－10）。这地位直观地向他、也许还向读者揭示“人与上帝相和”这件事的非直观性以及非直观性意味着什么。他得到了要他收敛一点的告诫。他学会了战战兢兢地对上帝的法权表示尊崇。他作为扫罗被扬弃了。他生活的轨迹中断了。他失明了。然而这时他开始热爱上帝，这时他认识到上帝乃是他及所有人的创造者和拯救者。这时热情之火在他心中熊熊燃起了。当他清楚地看到上帝毁灭性的神圣时，上帝的悲悯攫住了他。在与上帝的关系上，他成了一个等待者，因此他拥有了和约，与上帝一起急急向前。现在，他这弱小者得到上帝的青睐。现在，一项伟大的神圣使命沉重地落在他的肩上。现在，上帝有目共睹地成了他的坚强后盾，现在，他是他之所是：使节。世人与派遣使节者相比无一不是尘埃而已。现在，他是他之所是，他是使节。然而这也就意味着，*他是他所非是，他知他所不知，他为他所不能为*（“我活，但现在不是我……”）。这就是保罗所受的恩典。无论对新人与上帝相和这一点如何褒贬，他都不会忽视他本身存在的悖谬事实。宣告和宣告者不可分离。他知道自己在干什么：他以“唯独倚靠信仰”这一原则打开和关闭通往和约之门，因为他本人在信仰中、只在信仰中找到“进入”的通道。他知道自己在干什么：他描述这扇门时不断提到“借着他”即借着我们的主耶稣基督，因为无需任何预备阶段和过渡阶段，只是凭借上帝在他身上的杰作，只是通过观照那个被钉在十字架上后又复活的人，他有了信仰，他信仰了，他在信仰之中是他所（非！）是。

140

“并且欢欢喜喜盼望上帝的荣耀”。这主要指保罗知道自己在干什么：他宣告福音，给世人带来了希望，带来极乐、独一无二、对上帝荣耀的希望。这希望之光“由福音向我们射来，向我们证明：我们应该共享神性，因为我们如果面对面注视上帝，我们就与他一模一样了”（加尔文）。这就是在上帝的、援救的和最终拯救的现实之中的生活，应许给亚伯拉罕接受的遗产（4:13），天国的破晓，此岸和彼岸在复活中的统一，人与上帝在纯粹观照中的统一（3:23），上帝的“是！”与“不！”在基督再来时、在基督复临中的统一。这是因信致义者引以为荣的希望，“虽然他们还是大地上的朝圣者，但他们已经满怀信心地匆匆飞去九霄云外，把他们将来接受的那部分遗产深藏心田”（加尔文）。作为信仰者保罗也以此希望为荣，他的这种希望之荣正是时钟的躁动不安，正是他使徒职位这悖谬事实中的原始活力。然而，他拥有的仅仅是希望而已，宣

告的仅仅是希望而已。如同对苏格拉底一样，上帝吩咐他作接生婆，禁止他作产妇！除了信仰之外，任何原则上属于未来、彼岸和永恒的东西都不能预支！没有什么公开或隐蔽的“它是”能够否认信仰的张力，否认这一“是”的“尚未如此”、暂付阙如，否认这一“是”的希望性质；因为对我们来说，所有“它是”的力量和意义必定永远在于它之非是。任何新人和旧人的同一化都离不开下列意识：“我——信仰”这可怖的谓语结构只能在此与彼之间实现，阴森的死亡之谷只能凭借信仰才能通过。是的，我们“欢欢喜喜”，我们意识到：最终的支点、慰藉和骄傲随信仰而来。然而，这些最终的东西我们永远只能了解和思考，永远不能视为我们手中可以打出的王牌，永远不能宣布为我们的财产（2：17、22；3：27；4：2）、我们的体验、一种可能的（历史的或个人的）可能性。不过，我们得以避免如此，因为我们根本不能宣布这些*最终的东西*，它以源自上帝的判决为基础。这判决使我们受辱，从而使我们伟大；这判决我们只能聆听，却永远不能逐字复述。 141

> 3—5 不但如此，就是在患难中也是欢欢喜喜的。因为知道患难生忍耐，忍耐生老练，老练生盼望，盼望不至于羞耻；因为所赐给我们的圣灵将上帝的爱浇灌在我们心里。

“*不但如此，就是在患难中也是欢欢喜喜的*。”有关最终的支点、慰藉和骄傲的意识何时起作用，何时证实自己？它并非只在内外生活境况使人充满希望、几乎将欣喜的赞词置于人的舌尖之上时才起作用和证明自己。“盼望上帝的荣耀”（5：2）乃是一种较高层次的肯定，与此相应，“亏缺了上帝的荣耀”（3：23）无疑是一种较高层次的否定。这里的“是！”和“不！”并不受我们偶然的生活内容的“是！”和“不！”约束。即是说，人与上帝之相和、使徒所受之恩典，这些不一定在它外在和内在状况的镜像中显示为“幸福”、满足、斯多亚式的安祥（stoische Ataraxie）或乐观主义。同样，对上帝忿怒和上帝法庭的认识不一定*本身*就与悲观、遁世、看破红尘有关。信仰之“是！”也在偶然生活内容的“不！”之中起作用并证实自己，因为它的根据和内容在上帝那里。同样，即使生活偶然说了“是！”，信仰之“不！”也是并永远是“不！”，因为它源自上帝，意味着上帝。即是说，“患难”，人在这世上的困境，延伸到本质和存在核心的“外体……毁坏”（林后 4：16），使徒切身体验的“死”的“发动”（林

142 后 4:12),使徒“外有争战,内有惧怕”的处境(林后 7:5),以及由此引起的无疑是受困受惊的状态,这些与因信致义者和上帝的“相和”并不矛盾,与浇灌在他们心里的对上帝的爱(5:5)并无抵牾,这些不是信仰的可耻之处(pudendum),不是为使信仰得以复苏而需要神义论(Theodicee)甚至需要直接驱除邪恶的那种信仰的可耻之处。上帝自我辩护、称信者为义并指定他们为上帝国继承人的那些话,已然导致了与邪恶有关的神义论和对邪恶的驱除。在此依然有效的原则是,唯独通过信仰,唯独通过这样的信仰:它催促和导致观照,但不等待观照,是无需观照的信仰,是患难和受难状态之中的信仰,而不是与此状态并列的信仰,不是在从内或从外幸运地克服、抑制或忍受了困难之后的信仰。上帝的和平里有叹息、抱怨和软弱:“这段文字作出与此相反的结论,即不能转向那些只想要坚强的基督徒而容不下弱者的空谈家。弱者心中有一种永恒的向往,他们陷入困境,呼喊着:天父! 在理性面前,这是一句无足轻重、糟糕透顶的蠢话。然而,保罗却说:哪里回响着这样的呼喊,哪里就有上帝之子! 大可不必一直坚强。既然上帝让耶稣陷入十字架之大难,那么,他也不会以另外的方式对待他的门人”(路德)。上帝的和平里有苦难、沉沦、失落和分裂:“亚伯拉罕飘荡在天地之间,持剑与上帝格斗,将他的心脏劈成两半。一个声音说:以撒应该是种子。另一个声音却说:以撒应该死去。说到底,这是希望,是不使任何人蒙受耻辱的希望,是顶住打击的希望”(路德)。在上帝的和平中也有一席之地的是宗教世界称之为非信仰的东西,是“我的上帝,我的上帝,为什么离弃我?”这句话,是死亡和地狱的攻击:“不想受攻击就不是基督徒,而是一个土耳其人和基督之敌”(路德)。信仰,对拯救的信仰,并非产生于被救之后,并非产生于某种前置了的安全、泰然、和善、愉悦状态,而是产生于熙攘和杂乱,产生于未被拯救的世界侵袭到人内心深处的困惑

143 和迷惘。“在希望里进行。在形成过程中,面对敌人,要去刺,去击,去打,不能退却。临阵逃脱者会被掐死”(路德)。在不能为自己高兴的时候为上帝高兴,这便是因信称义者的所谓“欢欢喜喜”。

*“因为知道患难生忍耐,忍耐生老练,老练生盼望。”*我们不仅在患难之中欢欢喜喜地感到自豪,而且也为患难本身欢欢喜喜地感到自豪。我们可以肯定偶然生活内容的“不!”,正如我们经常能够和必须否定它的“是!”一样。为什么可能这样呢? “因为知道”,因为我们总是能够洞察每一时刻的现实性和重要性,因为我们知道任何当前事物都蕴含着

原本和终极的因素。我们真知道吗？不，我们不知道。我们知道自己对此一无所知。但是，上帝知道。只要我们信仰，我们就敢于知道上帝知道的东西。这样，我们就知道了本不可能知道的：我们患难的意义和力量。患难首先具有死亡的力量和死亡的意义。大难降临时似乎是对我们生活的阻碍、摧毁和否定，似乎是我们此在和如此在的可怖之谜，似乎是对我们生物本性的沉重诅咒，似乎是上帝忿怒的宣言，似乎是非上帝的即尘世上帝的旨意(1:18)。然而，我们在观照，看到了不可直观的事物：在上帝之忿怒中看到了上帝之义，在被钉十字架者身上看到了复活者，在死中看到了生，在“不!”中看到了“是!”，在栅栏中看到了出路，在审判庭上看到了正在临近的拯救日。基督受难中的否定之否定(5:6)是我们的肯定，它也改变了我们患难的正负符号：世人纯粹的苦难变成了创世与拯救之神的行为，对生活的压制变成了为生活的胜利所作的准备，破变成了立，失望和挫折变成了为主的未来只争朝夕、企足而待，囚犯变成了看守(1:16)，“黑夜却如白昼发亮”(诗 139:12)。我们明白了生活本来就极其可疑；我们意识到自己的局限和须臾即逝并非一种偶然的必要性。我们肯定了“不!”，肯定了通过我们生物性这个事实而巍然屹立在我们面前的那个“不!”；我们通过“理性观照”或曰“晓得”(1:26)，学会了作为造物对自身的此在和如此在提出抗议(8:19—10)。我们承认，雄踞万物之上的乃是*法庭*。我们之所以热爱法官，是因为他证实自己作为法官并非尘世的上帝，是因为他表明自己作为法官与我们及我们的生活内容迥然不同。正是就这点而言，我们的患难处境转向了，但它依然还是患难处境，我们依然感到它是患难处境。我们会受苦受难，一如既往地受苦受难。但我们所受的苦难不再是笼罩在不爱法官的人(2:9)心灵之上的被动、危险、有毒和瓦解的窘迫，而是自知被上帝扬弃、被上帝摔倒在地逼至墙根、被上帝囚禁起来的那些人出新、肥沃、有力和充满希望的窘迫。患难在我们身上成了磨炼，成了“*忍耐*”，成了以守为攻；我们极其可疑的处境证明和强调了一个道理：从上帝出发，一切必定如此方能得福(8:28)。我们怀疑，但怀疑的是上帝。我们冲撞，但冲撞的是上帝。我们失败，但因上帝而失败。甚至连约伯这样的人都显然会认为，不妨为之的对上帝的亵渎，也还是并永远是对上帝的亵渎。如果认识到我们头上的压力是神性的压力，那么压力就会产生神性的反压力，导致神性的抗拒。上帝的抗拒令死神失势，借蜂拥而来的邪恶力量御敌。然而，我们若认识到，我们是为上

144

帝而受难而心碎，我们被抛向上帝，与上帝相连即蒙上帝庇护和支持，那么，这一事实正是信仰的“老练”，是寄一切希望于上帝的信仰的“老练”，是试样（Probe auf das Exempel），是在人们放走所有希望的小门边不断提出新希望的要求。至于说这老练同时在于一种“稳定的心境”（里茨曼[Lietzmann]），这是大可怀疑的，至少不是必然如此。——因为我们知道这条（不是路的）路，面对被钉十字架者和复活者思人之不能思，所以我们为患难欢欢喜喜地自豪。

145 “盼望不至于羞耻；因为所赐给我们的圣灵将上帝的爱浇灌在我们心里。”“人要是注意到分歧，总不免坐立不安”（斯坦霍夫[Steinhofer]）。毋庸置疑，我们列举我们的忍耐、老练、盼望并将此定为人性的直观现实，但不得不随之又放弃它们，一笔勾销。因为即使忍耐、老练和盼望的人实际上也不能欢欢喜喜地为自己的患难而自豪：老实说，他作为人本来就一直意味着患难，就一直患难。然而，我们的希望是信仰之希望，信仰的希望是否存在与我们是否希望毫不相干。和信仰一样，希望的生命中枢不在某种人的状况，而在上帝给它规定的目标和内容之中。即使一切充满希望的事物会蒙受羞耻，即使我们做不到坚定不移，即使我们经不住考验，作为目标和内容的希望“不至于羞耻”（诗22：5－6；25：20），坚定不移，经得住考验，我们之所以“欢欢喜喜地”为希望自豪（5：2），是因为它的根据所在不是我们生灵的某一行为，而是圣灵的行为：所赐给我们的圣灵将上帝的爱浇灌在我们心里。“圣灵”是上帝在信仰中的杰作，是天国的创造力和拯救力。天国临近了，它在信仰中触动世人和人世，使它们象玻璃器皿一般嗡嗡作响。圣灵是永恒的“是！”，这永恒之“是！”构成了信仰内容，从时间角度看只能描述为否定和空穴的信仰内容。圣灵是信仰中奇妙、初始和富于创造性的部分，是信仰中与上帝不相上下的部分；上帝就是为了这些部分而称信者为义的。圣灵是非直观的、在从心理上看是直观的人类主体所有连续性之彼岸形成的新主体，是站在上帝面前并站得住的人类之“我”，是一直作为“宗教体验”的涵义、人们一直在“宗教体验”搜寻却永远不可能找到的信仰的“我们”。我们“与上帝相和，得以进入这恩典之中，“我们”欢欢喜喜盼望上帝的荣耀（5：1－2）；这些难懂的话中说的“我们”就是指上述信仰的“我们”。圣灵因此是“所赐给”的，是由于上帝恩赐而存在的，是在一切人事存在之前就已先期存在的，是唯有作为“不存在”

146 才能被我们直观理解的。“圣灵，神圣生活的有效基础，并非天生在我

们身上。然而现在，对上帝的爱通过圣灵深入我们内心”（霍夫曼[Hoffman]）。即是说，存在着能够爱上帝的人之“我”、人之“我们”、人之“心”。上帝所赐给的圣灵扬弃了人，以便在上帝那里重建人。圣灵中的、随着圣灵产生的一个闻所未闻的事实是：“上帝……眼不能见”（1：20）的特点即上帝的非直观性——人不愿、事实上也没有意识到这一点，轻而易举便做到如此自欺欺人——变得为人显而易见，变成对上帝的观照了；“不！”在从世人此在和如此在的疑难性中凝视着人，而人终于和约伯一起在这个明白无误的“不！”中认出了神性的“是！”；人随着格吕内瓦尔德作品中施洗者指点迷津的手，在无比可怖的死亡之象中窥见彻底拯救、极乐和永生的希望曙光。对上帝的爱是一种“不可能”：造物之所以爱造物主，定罪的犯人之所以爱法官，被征服者甚至被杀害者之所以爱自己的敌人，牺牲品之所以爱以它献祭者，仅仅是因为所有这些后者都是上帝，所有这些后者中都有上帝。而比这种“不可能”更为不可能的是：不爱上帝。这事实，这永远不能视为“事实的”而掠为己有、而只能一再作为由上而下的“浇灌”而接受的事实，这对上帝的爱（此爱乃是上帝自己的杰作，倘若他不先爱我们，对上帝的爱就不存在！5：8），这对不可直观者的观照（唯有不是“我们的”观照时它才是我们的观照！），便是我们希望所系之锚地。它是我们忍耐之中的忍耐者，是我们老练之中的老练者，是我们盼望之中的盼望者。凭借它的力量，盼望不至于羞耻。凭借它的力量，我们欢欢喜喜地为希望、为患难而自豪。凭借它的力量，我们与上帝相和，我们是我们所不是的新人。“在我们身上发生了这一切之后，在这一切在我们身上产生之后，对上帝之义的盼望怎么能让我们蒙羞耻而存在呢？”（霍夫曼）

6 因我们[从时间角度看]还软弱的时候，基督就按所定的日期为罪人死。

新人与上帝的相和（5：1）高于一切理性。他对难以探究者的爱亦如此。他基于此爱的盼望亦如此。他作为盼望者的欢欢喜喜的自豪亦如此。新人由信仰而生，因为他以圣灵为生。他得圣灵是由于信仰，这就意味着他以基督之死为生。基督之生、作为信仰之泉的基督复活（5：10）变得直观了，在他的被动服从（oboedientia passiva）中、在他的十字架之死中变得直观了，唯独在、仅仅在、只有在他的十字架之死中变得

147

直观了。三重职分(munus triplex)学说导致了浓缩的《新约》观点的暗化和稀释。没有什么其他的第二者或第三者可以独立地与这独一无二、绝无仅有的基督意义并列。无论耶稣的人格还是基督的观念,无论耶稣的山上垂训还是他治病救人的行为,无论他对上帝的信任还是他对兄弟的仁爱,无论他忏悔的呼唤还是他关于赦罪的福音,无论他与传统宗教的斗争还是他对门徒贫而乐道的要求,无论他福音中社会的方面还是个性的方面,直接的方面还是末世论的(eschatologisch)方面,都不能与独一无二的基督意义并列。这里列举的一切均非自身发光,而是在源自耶稣之死的光亮中闪烁。三福音书中的任何一行都不可能离开十字架去理解。上帝国是从十字架的那一边开始的,处于一切被称为"宗教"或"生活"、保守或激进、形而下或形而上、道德或超道德、尘世之乐或尘世之苦、对人的仁爱或对人的蔑视、积极的或消极的生活方式的人类可能性的彼岸,处于一切被称为甲或乙、被这样或那样理解的人类可能性的彼岸。耶稣如何行道,如何走他的路?就本质而言,他行道不涉及任何人类可能性,他从人的可能性的旁边走过。就原则而言,他在广义上保持距离地巡视、巡察除死之外所有可能的肯定和否定、正题和反题、静者和动者,保持距离地招手,检阅所有从死的观点看站在前列的人间事物。凭借这保持距离的巡视、巡察、检阅,耶稣的生活闪亮着。在耶稣生活的映射之下,人间事物也闪亮着:人看到了人间事物的相对性,但也看到了它们错综复杂的关系,看到了它们是上帝所造,但也看到了它们在等待上帝拯救,看到了它们的渺小和伟大、重要和次要、短暂和恒久,看到了它的黑白反差,看到了"是!"与"不!"临近的统一,即不可直观的、唯有在死亡的图像中(sub specie mortis)才变得直观的上帝的统一(3:30)。新人以这些"看到的"、以这些认识为生,由这些"看到的"、由这些认识而生。新人以之为生的生,是唯有作为我们生之死才能为我们直观的生。只要这非直观的生在基督之死中为我们直观,新人就以基督之死为生。基督是"为我们死"的。只要基督之死构成了我们之死的认识原则,只要非直观的上帝在基督之死中成为我们可以直观的上帝,只要基督之死意味着神人相和的所在(3:25;5:9),意味着我们这些偏离了造物主的造物带着对上帝的爱重新皈依上帝的所在,只要在基督之死中上帝之义的悖谬(上帝忿怒的神圣与上帝赦免的悲悯之间的同一性)对我们来说成了真理,基督就是"为我们死"的。新人所基于的事实相对于世人一切生活内容具有原则上的优越性和优先

权。这事实从来不是、也永远不会成为我们的生活内容，因为它本质上是对一切生活内容的批判性否定。甚至至高无上的宗教体验，诸如我们在耶稣、在被钉十字架的耶稣身上所得的宗教体验，也还是属于那些耶稣赴死前从旁边经过的事物。这些事物永远不能与作为新人根据的事实混为一谈。只要我们是我们，基督所作的一切就无需我们的参与。同样，(从时间角度看！)远离十字架的那些地区和那几代人没有在耶稣十字架旁得到的宗教体验，这也谈不上有什么重要意义，即谈不上将所谓"为我们"局限在某些可以历史界定的区域。看不到肉体基督、与他之间无如何体验关系的人，在通过他而与上帝和解这一点上并不逊色于他人。"他借这灵曾去传道给那些在监狱里的灵听"(彼前 3:19)。在耶稣身上实现的和解，我们和耶稣之间的任何心灵的和历史的联结，这两者、这和解与联结之间的关系是一种不可能与可能、死与生、无与有的关系。在这种关系中，通过耶稣实现的和解是一种"代人受过"(satisfactio vicaria)，它就是这样非直观地与我们所是、所有、所作的一切并列的。耶稣为我们而死，那时我们(在我们所是、所有、所作的方面)还很软弱，还是不虔者。我们与他之间的关系，他的"死之生"(Todesleben)与靠不住的、尚未置于死之光之下的、构成(作为我们的！)我们活动范围的"生之可能性"这两者之间的关系怎么能发生根本改变呢？我们作为"生者"——从时间角度看，撇开使我们和基督一起成为濒死者的信仰不谈——，在他这位垂死者身边怎么做得到始终避免软弱和不虔呢？正是凭借这"与基督同死"，我们成了我们所不是的；正是这"与基督同死"奠定了新人之生的基础。 149

> 7—8 为义人死，是少有的；为[这样一位]仁人死，或者有敢作的。惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，上帝的爱就在此向我们显明了。

新人不以某种直观的和直接的通告为生，不以向他通告的人生价值，不以自己接受这类生活价值的通告的能力为生。即使通告通过他人的、甚至自己的死亡过程而进行，也不例外。这种直接通告以及对此的接受能力出现在以下虽属罕见、但仍然可能发生的情况中：比如，某某为他人捐躯，母亲分娩时亡故，男人死于劳累过度，医生或传教士以身殉职，战场上士兵马革裹尸。诚然，耶稣之死作为重大历史事件和心

灵体验的对象（"殉难"）也属于上述直接起通告作用的自我牺牲。期待在自己的死亡中接受某种关于最终的、被"生活"拒绝了的生活价值的通告，这种期待也许是一种可能的、必须带着肃穆敬畏之心加以考虑的自杀动机。然而，对这类现象中人性之伟大的敬重不应成为多愁善感——多愁善感赋予人的行为包括死亡以及自杀过程一种它们不可能有的意义。这一切只是上述奠定新人之基础的事实的一种比喻而已；因为其是否有意义取决于确实以死为中介的生活价值，取决于他人的150（若系自杀，则为自己的）接受此类生活价值的能力。始终有这样的问题：以死为中介的善在何种程度上真是善，接受者在何种程度上成了善者，即这善对他可能在何种程度上有益？这种凭借死亡的通告在带有种种反差可能性的、属于人、时、物的世界里也不乏其例。但是，这种死亡并未导致和解，并未在制约－被制约性的范围之外形成自由空间，并不能保证世人超越我们生活内容的此与彼、巨与细、能与无能、赞成与反对，并不能保证世人处于"生"与"死"的彼岸，并未作出一种即使真善不是直接通告的生活价值、即使人（作为人）根本不是善者和完全不能掌握真善也仍然会作出的通告。但基督之死中作出的正是这样的通告。"与其说它带给我们上帝的音信（我们哪里有什么上帝的音信？），毋宁说它要使我们确信：上帝对我们了如指掌"（欧韦贝克）。通过基督之死，"*上帝的爱……向我们显明了*"。这是所有生活价值最为彻底的扬弃，因而是所有生活价值的化身和根据。这是上帝对我们而言的绝对（并非仅仅相对的）别样性，因而是上帝与我们不可分割的共同体。这揭示了上帝忿怒的最终可能性，从而体现了上帝的悲悯。这在其最为尖锐、完全不可避免的意义上提出了上帝问题，从而提供了上帝问题的答案。在此"以马内利"（Immanuel），即上帝与我们同在。在此上帝的爱向我们显明了，而这是"*在我们还作罪人的时候*"，即完全不考虑我们对此的接受性，完全不考虑我们感受这、感受上帝之爱的能力。确切地说，我们当然没有做到这的能力，没有看到这的眼睛，没有听到这的耳朵。然而，上帝向我们显明了他根本不能向我们显明的东西。他以一种我们完全没有的素质主动与我们接触：Amore non provocatus sponte nos prior dilexit（"*上帝先爱我们，他的爱不以我们的爱为起因*"［加尔文］）。即是说，由基督之死定为前提的上帝荣耀（5：2）不仅仅是一新客体，而且是一新*主体*。而这一新主体（唯独倚靠信仰，它与我151 这罪人相同！）就是新人，即具有*优越*的确凿性、深知自己在基督之中为

上帝所爱的人。

> 9—11 现在我们既靠着他的血称义，就更要借着他免去上帝的忿怒。因为我们作仇敌的时候，且借着上帝儿子的死，得与上帝和好；既已和好，就更要因他的生得救了。不但如此，我们既借着我主耶稣基督得与上帝和好，也就借着他以上帝为乐。

在基督之死中喷涌而出的确凿性之泉以及“靠着他的血”而形成的神性通告之源具有优越性。这源泉的优越性构成了新人的特征，构成了他对上帝之爱的特征，构成了他基于此爱的盼望以及他作为一个盼望者的欢乐的特征。只要我们以此源泉为生，即只要我们勇于信仰，我们就是我们所不是的：就是新人、与新客体相关的新主体、为上帝所爱因而热爱上帝者、被赋予希望因而满怀希望者、蒙上帝青睐因而以上帝为乐者。作为新人，我们等待，急奔，沐浴在那“但如今”(3:21)的光芒中，站在那人的神性危机的峭壁下，面对那“从何而来?”、那构成所有问题之问题以及所有答案之答案的“从何而来?”的问号。我们是上帝所称的义者。上帝在这些(双目失明的!)义者面前自我辩护，证明自己是上帝。上帝为自己的王法和王国接受义者。上帝置义者于体现他意志的“尽管如此!”四字之下，置义者于赦免之下，置义者于他(法庭)宣判无罪的庇护伞之下，置义者于半空之中——本来唯有上帝自己才能、才确实置身于半空之中。我们是与上帝和解了。我们有与他的和约。在他面前，我们的态度是开放、接受、待命和甘愿。为上帝所爱，我们能做的只是重新爱他。在他荣耀的曙光中，我们能做的只是盼望。作为盼望者，我们能做的只是以上帝为乐。“上帝采取了主动，使带着畏惧和敌意背离了他的世界和人类开始迷途知返”(温内尔[Weinel])。我们“从那儿”来(3:21)。我们“是”? 我们“有”? 我们“能”? 我们“来”? 是这样的，正确地说(必须一再强调!)，只要我们不是我们之所是，只要我们信仰，只要基督之死划出了一条死亡线横贯我们之生，使我们每时每刻战战兢兢地想到“我——但现在又不是我!”，每时每刻顶礼膜拜、感恩戴德地想到“基督在我心中!”，那么，我们就“是”，我们就“有”，我们就“能”，我们就“来”，像上面所说的那样。新人的在只能是我们的非在，新人之源的优越性在于它是基督之死中上帝的奇迹、上帝的开端和上帝的创造。即是说，以为自己的宗教和生活高人一等的自我意识，以

152

为超前实现此岸彼岸一体的末日狂想，确实都与这所谓“我们是”的状况毫不相干。后者的本源堵塞了一切幻想的泉眼。只要我们有别于“并非我们”这一状况，只要基督之死的光芒尚未投射到我们之“生”上，我们就依然处于尘世之中，依然未与上帝相和，依然是无动于衷的局外者，和解的实现没有我们的一份功劳。我们从自身出发就能观照、知晓和把握的一切就是如此。任何心灵和历史上可见的东西都不可能架起沟通新老生活可能性的桥梁。只要我们是*我们*，我们就是并永远是上帝之敌，生来仇视上帝和同胞，原本就是天国的绊脚石和破坏者，而不是天国的臣民和继承人。新人迈入耶稣之死的光环，而并非新人的我则不免走进它的*阴影*。新主体的定义、“我们是——新人!”这谓语结构的形成是并永远是辩证的、间接的、完全由信仰奠定合理性的：“*靠着他的血*”我们称义，“*作仇敌的*‘我们’藉着上帝儿子的死得与神和好”，这一辩证的“前”提(Voraus-Setzung)任何时候都不能僵化成某种直接的现实。然而通过信仰(唯独通过信仰：在对上帝的敬畏和复活的光亮之中)，我们就“是”，我们就“有”，我们就“能”，我们就“来”！拯救临近了：“我们免去”此时此刻我们头顶上的“神怒”；因为由基督之死揭示的生命即是通过基督之死而与上帝相和者的得救。相和意味着得以盼望上帝。我们怎能不借着我主耶稣基督以此盼望为乐呢？“我们将上帝当作*我们的*上帝加以赞美，这样，一切可能想象和向往的财富的源泉就映入我们眼帘。因为，上帝不仅是所有财富中至高无上者，而且是财富的化身和总和。不过，他是通过基督才成为*我们的*上帝”(加尔文)。“人若重新拥有上帝，人便拥有取之不尽、用之不竭的生命和幸福”(巴特[Fr. Barth])。人*拥有*？是的，他拥有。因为基督之死使人的现在浸润在上帝的未来之中。“Spes erit res”：“这一盼望就是*拥有*”(本格尔)。

153

新 世 界
(5:12—21)

12[所以，即认识到新人的根据乃是基督之死体现的新生(5:1—11)后，又由此得出以下远见卓识：]这就如罪[作为力量]是从一人入了[人的]世界，死[作为这一世界的最高法则]又是从罪来的；[就如]于是死就临到众人，因为众人[确也]都犯了罪……[“以后

要来”之人基督(5:14)的预像是上述这类人,他揭示的世界关联却正好相反(5:18—19)。]

“所以”。作为新人,我们被置于一个新世界的门槛上。人群、人类、人世也属于“旧”人的范畴。正是由于这一方面抨击、另一方面证实个人偶然性的一般定义,他是他之所是,是我们所识之人:即上帝为之忿怒的人。也正是由于这一定义,新人是我之所不是,是我们所不识之人;即上帝面前的义人。即使条件截然不同,但我们向两方面批判审视的目光所至,都会展现出一种人类处境的普遍联系——我们认识到,这种普遍联系是一种规律性,一种不可回避的必然性。人若“在亚当里”,便是旧人,是犯过失而被拘禁的造物。人若“在基督里”,则是新人,是释前嫌而得拯救的造物(林后5:17)。前者是濒死的人,后者是得生的人(林后4:22)。并非“两个”世界并列(正如“旧”人“新”人并非判然“两”人);因为,甲的可能性总是乙的不可能性,甲的不可能性总是乙的可能性。从“第一”世界的观点来看,“第二”世界不再是第二世界;由“第二”世界的角度观察,“第一”世界也不复为第一世界。第一世界的无即为第二世界的有,正如构成第二世界存在基础的只能是第一世界的非存在。如果说,“在亚当里”意味着过去、现在、将来都是旧而不是新;那么,“在基督里”则意味着旧事已过,都变成新的了(林后5:17)。只是在批判审视的目光中才出现二元性,而且这二元性处于人类及人世由旧至新、由此及彼、由渐逝之岁月到临近之年代的运动一体性之中。二元性由破而立,破即为立。人在亚当里背离上帝而堕落,又在基督里重新找到上帝,这就是区别两条道路的分水岭。(直观的)旧世界开始向这里延伸,(非直观的)新世界往那里展开,两者的标志均为判决,向这里判生,往那里判死。路的分离处也就是路的交会点:在亚当里背离上帝而堕落,面临死亡的判决;人的起点若不在此,就不能在基督里重新找到上帝,就不能得生。我们继续往下说:在基督里与上帝相和,被判得生;人的本源若不在此,便无所谓在亚当里离开上帝而堕落,便无所谓死亡的判决。我们援引赫拉克利特(Heraklit)的话继续往下说:“永生者——会死,会死者——永生;他们相互生其死,他们相互死其生”。然而,我们只能有条件地这样继续往下说。因为,人类世界在亚当与基督、堕落与为义、死与生之中运动的一体性并非两种状态的平衡或者某种永恒的循环。这种一体性的实现不利于前者而有利于后

154

155

者,是由前者向后者的转折,是后者战胜前者。只要这一运动是真正的运动,那么,乍一看似乎是无穷的平行或矛盾的对立就风流云散了。真正的运动只能是由相同向全异不可逆转的过渡。然而,(对复活或者信仰的)批判审视的意义正在于:基督的全异与亚当的相同这一目标对立,又在运动中趋近这一目标。批判审视在人的所谓一体性中揭示了二元性,从而不仅导致了分离(Scheidung),而且由于分离也导致了在矛盾双方之间的决定或曰"消除分离"(Ent-scheidung)。审视导致这样的结果,基督是第二个和最后的(林前 15:45)亚当,新世界不仅仅是旧世界的某种变体,既已为义便无重返过失的归路,这源自死的生和那尚能从自身释放死、尚能转变为死的生相比具有绝对的优越性,有一种死意味着死之死——这些便是福音的内容(1:1、16),上帝的大能、复活的伟力;但作为我们的生活内容(这并非我们的生活内容!),这些是"奇特的战争"(路德)、悖谬、信仰中本原性和创造性的东西。哪里有上帝的大能,哪里有信仰,那里的人就是*他之所不是*,就是站在新世界——即生之世界——门槛上的新人。我们一旦意识到新世界只能是在基督里成功地扬弃和转向的旧世界,那么有一点就已是决定的了:正是在我们旧世界非直观的、在上述扬弃和转向中变得直观的操作规程中,新世界的操作规程显现在我们对面。只要我们*看穿*第一世界的直观现实,我们就能洞察它的前提。这是转向和扬弃后第二世界的前提。我们牢记"新"与"旧"之间的这一辩证关系,首先将自己的注意力集中在"旧"上,不是为了"旧"本身(因为"旧"并非独立存在,而是始终存在于和优越的"新"的关系之中),而是为了从"旧"中认识"新"的法则。

156 "*死*"构成了我们尘世的最高法则。关于死,我们所知甚少。我们只知道,死是我们生的否定和消逝、毁灭者和可毁灭性、生物性和自然性、难以消除的对立和不可转让的标志,是我们一切困境的困境,是所有邪恶的化身和总和,是我们此在和如此在的恐怖和谜团,它提醒我们注意:这个世界的人和人的这个世界之上悬浮着忿怒的雷霆。死亡是这个世界的最高法则,这点如此明确,以至一切在这个世界上指向这个世界的消亡和更新的东西也只能以死亡的形式出现:道德只能作为灵对肉的否定而登场,哲学只能在行将就木的苏格拉底这一图像里认识自己的概念,精神生活只能作为乐天本性之对立面而存在,进步只能在焦躁不安地否定现有中实现,无论何种火焰(均不同于主的火焰,出 3:2!),燃烧的同时必定在摧毁。死亡是这个世界的最高准则,这点如此

明确，以至基督只有通过其肉体的死亡才能显明是上帝之子(1:3—4)；这点如此明确，以至我们只有承认上帝的非直观性和对主的敬畏是认识的起点才能予上帝以应有的荣耀。我们会奋起反对这一切，假若我们力所能及的话；我们会以生的名义向死提出抗议，假若死对我们生的抗议不是古老得多和有力得多的话；我们会拒斥对所有未折服之"是！"的疑虑和保留，拒斥那在无数暂时否定中同时扬弃世人每一创造性的、健康的、建设性的、积极的步伐的最终否定，假若以下情况不是一目了然的话：最终否定的惨淡之光并非源于任意的人工照明，而是本来就播洒在一切此在和如此在之上(1:10)，只不过表面上看不到罢了；没有什么生气勃勃、富于创造力的行为不是诞生于苦难、革命和死亡之中。我们无力。我们无望。作为我们生活的法则，死亡总是捷足先登。我们所能说的只是：如果有拯救，那么必定是死亡的拯救；如果有"是！"，那么必定是被这最终之"不！"扬弃的"是！"；如果有出路，那么它必定在这可怕的栅栏挡住我们去路的地方；如果上帝是上帝，那么他必定是这一"尽末了"或曰最后"仇敌"(林前 15:26)的战无不胜的仇敌，必定是死亡之死。何为死？死来自何方？死为何成为这一世界的最高法则？ 157

"罪"。我们首先来考察一下尘世的人。人是罪人。罪是我们所知之人的基本定义和基本态度。对不是罪人的人，我们一无所知。罪是力(王之力，5:21)，是那种凌驾世人之上的力。各人的罪或多或少形象地说明了这一处境。各人的罪对各人在这一处境中受压的重力来说具有意义，然而对改变上述基本定义和态度无任何意义可言。罪是我们已知世界里的力，是人世的力，这点与罪在世人各自身上具体的表现形式无关。然而，罪之所以是世界上的力，是因为它构成了人与上帝的某种特定关系。在上帝那里，罪不仅得以存在，而且得以作为力和世界之力而存在。罪乃是对上帝的掠夺。这种掠夺为我们所能直观时，总是体现为如 1 章 18 节及以下各节中所述的现象：胆大包天地逾越为我们所设的死亡线，心醉神迷地抹杀上帝与我们之间存在的距离，忘却上帝乃是非直观的本质，设立浪漫主义的直接性、非上帝、尘世的上帝(有了此类上帝，我们就不考虑我们必死这事实了)从而使人神化和使神人化，表现出"不虔不义"。即是说，罪在这一直观的、历史的意义上损害了我们此时此刻以"死亡"为特征的与上帝的关系。然而，罪的这一直观的、历史的意义却又反过来指向另一意义，指向一种非直观的、非历史的意义。如果构成此时此刻我们与上帝之间界线的死同时构成生之

界限，即上帝本身并非死而是未来之生，那么这一关联性显然不妨反向观之：对上帝的掠夺是本原性的；而且以下状况也具有非直观性和非历史性的特征。这些状况是：人脱离了他与上帝直接的一体关系，狂妄地追求独立，扯断将作为造物主和造物的上帝、世界、人类结合在一起的精神纽带，将本原忘得一干二净，将自己置于上帝之旁和上帝之外，听信蛇"上帝岂是真说过"这慧黠之语，丧失了单纯和童真，不切实际地疏远了作为我们生之生的上帝。显而易见，第一种意义即直观的、向前延伸的意义上的罪只是罪的现象而已，只是罪的表现和"显多"(5:20)，只是时间流程中先产生的事件[①] ——它反指某一存在于任何时间性"之后"的事件。在这非直观的意义上，罪也体现为人的"不虔不义"，体现为人对自己(在这方面以"生"为特征的)与上帝关系的损害，体现为受魔鬼蛊惑而生的妄想"会像上帝一样"(Eritis sicut Deus)。不过，我们应该避免现在从这罪的非直观意义出发，绕过十字架，要求并尝试通过一窝蜂地或运用某种技巧"回归直接的生活"而直接消除罪孽。我们知道，我们受死之法则约束，在任何历史时刻都不能这样做。只有通过受苦受难(via crucis)才能远眺我们罪孽的反向关联这一前景，它在严厉警告我们提防这一诱惑的同时向我们揭示了以下两点：

首先，罪"入了世界"。世界是什么？世界是我们全部的此在，是在罪的规定性下形成和存在的一切。一种与"我们之内"脱钩的"我们之外"问世了。一个因为我们不再认识造物主所以不再是造物的宇宙诞生了。身内之物在身外之物中反映出来了：会像上帝一样！(Eritis sicut Deus!)。人的世界是时间的世界，万物的世界，是分裂、并列、对立的世界，是精神与本性、观念性与物质性、灵与肉强烈反差的世界，是独立与现实的、客观与原则的世界，是权力、王冠、诸侯、暴力的世界。世界与人类一同幽于缧绁。人颠倒黑白，人损害人与上帝的关系，人修筑一种相对的、间接的神性——它构成人的伟大，也意味着人的过犯，凡此种种，作为人世的世界都被迫参与其中了。人的弊病渐渐无异于世界的弊病(8:19—20)；人如今不得不遗憾地感到宇宙乃是他的宇宙。在他的世界里，"直接的生活"是非直观、未知和不可能的。在他的世界里，在这一世界里，万有作为物，作为现实性和客观性，作为"这"与"那"、"这里"与"那里"、"这样"与"那样"，是神化的世俗或者世俗化的

① 原文为 Vorfall，一般译为"意外事件"。——译注

神性。唯有在限制万物独立性和有效性的因素之中，唯有在万物经批判而获得的概念中，即唯有在万物的可疑性中，在扬弃、否定万物的可能性和必要性中，在万物由其所是反向指示其所非的能力中，即唯有在死亡的图像中(sub specie mortis)，造物主的荣耀才会在万物中大放光华。所有赞成直接为尘世万物辩白的理由在约伯的朋友们所作的辩护词中早就提出和驳倒了。这个世界因为是我们的世界，所以是罪得以进入的世界。在这个世界里，在这片浊土上，在这片苍穹下，无得救可言，无直接生活可言。只有通过拯救才能得救，然而拯救是只有在未来天地更新的那一日才会发生的事。

因为其次，"*死又是从罪来的*"。死是作为危机的死。这一措词具有双重含义：死既作为这一世界的最高法则也作为对高于法则的立法者的指示，既作为法庭也作为转机，既作为栅栏也作为出路，既作为终点也作为开端，既作为"不！"也作为"是！"，既作为上帝忿怒的标志也作为上帝拯救的预兆。但无论如何，这是上帝"止步！"的警令，我们不能置若罔闻而继续向前；这是一扇窄门，我们无法绕行；这是一个要点，在这要点上应该恍然大悟，因为没有在其他地方恍然大悟的可能性。死从罪而来，因为死是罪的反面。死进入世界乃是通过本原的、非直观的罪：损害以生为特征的神人关系。这作为过犯，便是罪；作为命运，便是死。作为不参与生的生者，世人称自己必死；脱离了本原之存在，世人称自己不存在，置身于放荡不羁的无关系状态、绝对性、独立性之中，世人称自己为相对的。不可避免的是：人与上帝的关系如今以死为特征了。不可避免的是：人的存在如今分裂了并展开为其此在和如此在的全部疑难性；人的世界如今分崩离析了，变为形形色色、因其乐观或悲观的背景几乎不能或完全不能结合在一起的人性、物性、时间性；无论人对此持何态度，如今人观照的对象是作为第二世界的非直观世界。不可避免的是：在由可疑性、局限性、苦难、最终由死亡组成的那条线上，"生"如今遭到了扰乱、侵凌，最终遭到了否定。罪若得生，死便在罪中得生，我们便不得生(7:10)。罪若当权秉政，便是在死中当权秉政(5:21)，我们便臣服于死。若必定由罪发号施令，那么也就必定由罪支付工价，以死为工价(6:23)。因罪而死气沉沉、凝固呆滞、缺乏关系的存在连成一条线。在这条线上的每一点都有审判之法庭、人之局限性、万物之终结以直观的形式长驱直入，闯进我们的"生"；不过，这条线上的每一点也以其否定的形式指向那"亚当所背离的"(路德)。没有一种

160

相对性不在其失落了、但又不可失落的关系中反指自己本来赖以为生的绝对者，没有一种死亡现象不恰恰证明我们参与上帝之生，不恰恰证明上帝与我们的关系并未因罪而中断。当然，现在正是死亡中（不是在某一死亡经历中，而是在死亡中！）不可避免地产生了生的问题、神的问题；现在我们不得不为了生的缘故而考虑到我们必定会死。我们对一只伸出的手不能视而不见，这手指在基督的十字架上提醒我们注意：只能在罪进入世界的地方超越罪的世界。死从罪而来，死是危机，是我们生活的转折，是认识的原则，是我们的困境和希望：非直观之罪的反面——以及非直观之义的反面。

“从一人”而发生了这一切！这里的“一人”指谁呢？指亚当吗？不错，是亚当，他犯了背离上帝这非直观的过失，从而为死神进入世界打161 开了大门。然而，说亚当是这一人，并非就其历史性的无关系，而是就其非历史的与基督之间的关系而言。不去直观顺从而死的基督身上的非直观之义，我们如何直观执傲而生的亚当身上的非直观之罪？我们何从知晓“背离上帝而过犯”这句话的含义？如果我们眼前不出现基督由死至生的飞跃，我们怎能——哪怕只是想象亚当由生至死的堕落？我们何从知晓“为死而生”的意义？可见，亚当并非存在于历史和心灵现象之平面上的这一人，而是作为第二个亚当以及后来的亚当的预像而存在的第一个亚当，是第二亚当之光生成的阴影。人及人世在基督中所向披靡地前进，旋转，翻动，从堕落到为义，从死到生，从旧到新，而亚当则作为这一过程中的反向因素而存在。即是说，他并非独立存在，并非作为积极的另一因素而存在，并非作为运动中特有的极点，而是存在于他本身的扬弃之中。他在基督中遭到否定，从而获得了肯定。他伴随着复活的、为上帝之生而受命的基督，他是基督的投影；不言而喻，这样的他并非“历史的”形象。人类始祖的情况或许是这样的：亚当携入世界的罪在死之前，基督携入世界的义在死之后。然而，我们连同我们的历史认识却无情地生活在亚当死之后和基督死之前这一范围中。亚当尚未必死时之所是，基督不再必死时之所是，源自生的死之形成，源自死的生之形成，这些本身属于非历史范畴。同样不言而喻，罪由于亚当进“入”世界，这也不是、在任何意义上都不是历史和物理的过程。西方教会关于遗传之罪的理论，即原罪说，在保罗眼里绝不可能是“富于魅力的假说”（里茨曼），而只是从历史和心灵角度歪曲他的观点的众多不实之词中的一种。正如在世界的基督中显示的义（以及否定义的、

在“是!”中被克服后才能被察觉的“不!”),随亚当进入世界的罪也是人世不受时间限囿的、超验的倾向素质,也是人世与上帝的关系中尚还避新趋旧的方面。通过曾在这个世界上存在的第一个人,通过曾存在第一个人的这个世界,上述倾向素质证明自己有效。这倾向素质是人超越时间范畴的过失,即由于“不虔不义阻挡真理”(1:18)而背离了与上帝的一体性。这种阻挡真理的行为能(也不能)以下列现象解释:根据上帝的旨意,人注定要被摈弃——人在基督中永恒被选后,随之便是被弃,正如光产生之后便出现阴影,先发生的亚当失足是堕落的第一效应,但并非其原因。古老的新教论点不无道理,值得一听。这种论点认为:被摈弃这一命定也可以理解为先于“历史性的”原罪而存在,理解为“堕落前预定的”(supralapsarisch)。只有当亚当率先做了我们大家都做的事,笼罩在我们大家身上的阴影才可能以他命名并以他为特征。必须克服的是亚当这第一个、即心灵的、尘世的、历史的人(林前 15:45—46)。 162

“于是死就临到众人,因为众人都犯了罪……”我们在自己的旧世界里从非历史的背景走到明亮的前台。我们直观地发现,那些从旧世界非直观的、唯有通过苦难(via crucis)才能察觉的操作规程中必然产生的现象确实产生了:我们看到,所有人都在做亚当做过的事情,继而都在受亚当受过的苦难。我们看到,所有人都在犯罪,继而都一命呜呼。我们看到,所有人都在供奉各自的上帝,继而都化为乌有。应该说“因而”而不是说“继而”,这点我们心里明白,但无法看到。我们看到的只是事实。爆发出来的、极其丢人现眼的女性参与其中的亚当之罪,显现出来的、直观的亚当之罪,偷食禁果之罪,这一罪行以不同形式一犯再犯,贯穿全部历史。“没有义人,连一个也没有”(3:10、23)。然而,无论人们觉察与否,还有一条死亡线贯穿全部历史。在这条死亡线上不难理解:亚当“已经与我们相似,能知道善恶”(创 3:22)。 163

正如旧世界非直观的操作规程存在着并在最为直观的事实中得到形象的解释一样,……且慢,在进行类推之前,必须特别强调以上所述中的一个要点。

13—14 没有律法之先,罪已经在世上;但没有律法,罪也不算罪。然而从亚当到摩西,死就作了王,连那些不与亚当犯一样罪过的,也在他的权下。[但]亚当乃是那以后要来之人的预像。

必须特别强调的是罪的概念。这一概念必须在其非直观的完整意义上加以理解，这样它才能阐释正在逝去的世界的本质、从而阐释即将到来的世界的本质。我们说过，世界上的罪不是事件和状态，也不是事件和状态的总和，不是历史和心理上的偶然性，而是人类事件和人类状态无论何时何地均为相同的前提规定。罪是人类本性的比重。罪并非人生中某一情况或一系列情况，而是人与生俱来的情况本身。罪尚未在这人或那人的意识或潜意识里发生之前，就已经出现了。罪在成为这人或那人的意志和信念之前，就是一种力量了。“没有律法之先，罪已经在世上”。

与罪相反，律法具有直观性和历史性(2:14—16)。它是人心中和人之间产生的对——失落了的——与上帝的直接关系的思念。它是神性真理和神性意志的规范，这样它对人的意识来说或者也对人的潜意识来说才存在。它是神性现在和神性启示之光，在时间先后顺序和物性并列位置这一人世特征的棱镜中产生折射和染上色彩。哪里有律法，哪里就出现人之义，就有神性的被选和受命，就有以上帝为指归的立场(2:3—5;12—13;3:2)。谁知道这不是他推诿的理由和藏身的洞穴，谁就有福了(2:1—2)。因为哪里有律法有宗教，哪里就出现人之义，那里的人——只要他知道律法要求什么，只要他不视律法如儿戏，只要他是律法的“听众”(3:14—20;4:15a)——作为人就有缺陷、不足、肉欲，就是上帝的绊脚石，就是上帝忿怒的对象。哪里有律法有宗教，哪里就发生擅食智慧树果实的事情，那里的人——只要不明白我们是不可能做到正确对待“律法”意义的——就不思我们难免一死的命运。不明白这一点的教徒，比如忘记了正是自己处于危如累卵的险境的教徒，有祸了(2:17 及以下)。哪里有律法，哪里就有过犯(4:15b)，哪里罪就“算”罪，即是说，因为眼睛睁开了，所以我们所处的黑暗就成了痛苦的折磨。哪里有律法，哪里就因为有易燃物而产生无焰的文火，那里的罪就因为有了关于它的认识而成为个人(有意识或无意识都得承担)的过失、重负和责任，那里的罪就因获得一种“诫命”、一种经营资本(7:8、11)而具备活动能力，罪生效了，并成为最具直观性和历史性的事件。恰恰拥有律法的人，恰恰醒悟的、欢欣鼓舞的、等待的、心系上帝的、宗教的人是罪人，是这个词最为直观的意义上的罪人(7:7—8、14—15)。在对宗教饶有兴趣者身上，而不是在无动于衷的芸芸众生身上；在教士及其志同道合者身上，而不是在做投机生意和以烟花女子为生的人身

164

上；在教堂里而不是在戏院里，在神学系里而不是在悬壶济世的无神论者那里，在热心宗教公益事业者身上，而不是在资本家和黩武主义者身上；在类似拙著的书籍中，而不是在尘世行乐者的消遣文学里，约瑟的损失(der Schaden Josephs)才突然体现出来。就这样，因为拥有律法，因为与众不同地被选和奉召，以色列民族垮了；而摩亚比特人(Moabiter)[1] 和腓力斯人(Philister)[2] 却免遭以色列衰亡和受难的命运。亚当生活中发生了那件导致罪孽进入世界的事情，这之所以成为可能，完全是因为他有律法，得到过关于智慧树的警告。他是作为自己和上帝的特殊关系的牺牲品而成为罪人的。人类历史或某人履历中是否有一 165 个全无律法的阶段和位置？若机械地假定可以在历史上或履历上记录这么一个全无律法的状态，若机械地假定可以将“从亚当到摩西”、即亚当为自己接受律法和摩西为以色列接受律法之间称为这种无律法状态，那么就必须说：“没有律法，罪也不算罪”。这里的人双目失明，所以也无所谓黑暗。这里木柴潮湿，所以也不会着火。这里没有“诫命”和资本，所以也谈不上经营。这里人的本质在上帝无声的严肃和幽默笼罩下四处乱窜，犹如儿童游戏室一般嘈杂喧嚣。这里人的本质在其全部的不可能性中可以随心所欲。既不能为它辩护，也不能向它提出谴责。针对应“算”罪的、突发的、有意识或无意识成为个人之罪的罪孽不得不说的那些倒数第二、最终之前的事情，在此不能说。“没有律法，罪是死的”(7:8)。这句适合沉睡的罪人的话，也许只是最后的一句语：赦免。不过，沉睡的罪人也正在等着这句话。因为，罪在世间，这是规律，而这些加拿大冬眠者(diese kanadischen Schläfer)也并非如卢梭(Rousseau)式感伤主义者可能臆想的那样是个例外。证据是：“从亚当到摩西，死就作了王”。从未听说过高踞无律法者(假如真有过这些无律法者的话)之上的死亡作为世界律法竟然曾经失效。同一类自然性和生物性，同一种束缚和困境，同一个生死之谜，使我们这些清醒者预感到一种比我们的过失更严重的罪孽将受到惩罚，显然也不会放过那些呼呼入睡的无律法者。他们同样无法逃脱一统天下的死神，死神显然反向指示非直观罪孽的存在，指向一种出现的过失——这过失与历史生活中发生的、视为罪孽的事件并不相同。那些沉睡者脸上的死相

---

① 古代死海东部摩亚步地区的闪族人。——译注

② 地中海东岸的古代居民。——译注

证明，即使他们的睡梦显然也有一种最终的彼岸根源：他们也被上帝认真对待，也参与了人背离神性生活的异化因而负有罪责，也是上帝（虽
166 然是隐而不露的）忿怒的对象。他们不与以色列、不与“*亚当犯一样罪过*”，但并不因此而得安宁或有推诿的理由。尽管他们从历史角度看显然无知无辜，但仍然处于被选和被弃、辩护和诅咒的危机之中。他们的处境与那些犯下弥天大罪伏法而死者的处境不同，但这一区别只是相对而言的，“因为上帝不偏袒人。凡没有律法犯了罪的，也必不按律法灭亡；凡在律法以下犯了罪的，也必按律法受审判”（2：11－12）。即是说，随亚当“入”世界的罪——这点必须强调——*乃是强权*，超级力量；撇开亚当以及那些被视为多少与他相似的后来者事实上的罪行不谈，亦是如此。死之直观王权反指罪之非直观王权，即使在罪未成为直观的具体罪行的地方亦是如此。君王并非由臣仆选出，后者也不可能自己决定是否愿作臣仆。君王继承大位，君权神授，君王登上宝座是因为“受宠于上帝”——或者因为失宠于上帝。只有革命，只有改朝换代，只有颠倒超验前提，才能改变普遍和必然的依赖性。罪随亚当进入世界，这也必须理解为这一王权的效应。

“*亚当乃是那以后要来之人的预像*”，乃是这非直观、非历史的完整词义上的罪人。他所处的阴影是基督之光的证据。假如没有后者，我们便看不见前者。从前者可以测定后者的种类和意义。目前这旧世界非直观的操作规程一旦改旗易帜，换上了相反的符号，便成了将临的新世界的操作规程。“亚当的奥秘乃是弥赛亚的奥秘”（犹太教经师）。人无可挽回地背离上帝，又永生永世受上帝制约；人的奥秘隐匿在亚当与基督的二体性（Zweiheit）里，又在亚当与基督的一体性（Einheit）中显现出来。亚当与基督都紧靠分界线站着。这是罪与义、死与生之间的
167 分界线，脸朝后的是亚当，面向前的是基督。他们身上针锋相对的实质性反差使他们截然分开，互不相容。然而，他们又难舍难分，连成一体，因为他们都被上帝注定命运（或被选或被弃），因为他们共有这一反差的根源，因为他们之中一个的罪与死和另一个的义与生全方位地包容和标志着整个人生和整个人类，因为他们之中一个的“是！”始终意味着另一个的“不！”，一个的“不！”始终意味着另一个的“是！”。一个是预像（模式）、问题、预言，另一个则是原型、答案、应验。毋庸置疑（5：15－17），他们向二体性发展的运动是真正的运动；毋庸置疑，上帝中的义与生相对于罪与死而言原本就、最终会占绝对优势；同样毋庸置疑，批判

审视的目光("一者的死吞噬了另一者的死"[路德])察觉和扬弃了反差表面上的两极性:从亚当到基督——人身上和人之间的上帝之路。关于这点,以下还要详谈。

> 15—17 只是过犯不如恩赐。[这里没有什么平衡,所以不能说过犯如恩赐。]若因一人的过犯,众人都死了,何况上帝的恩典,与那因耶稣基督一人恩典中的赏赐,岂不更加倍地临到众人吗?
>
> [这里没有什么平衡,所以不能说与以下相悖的话。]因一人犯罪就定罪,也不如[因一义者而对众人的]恩赐;(原来[在此关系是平行的:]审判是由一人而定罪,恩赐乃是由许多[人的]过犯而称义。)[平行状态被扬弃了:]若因一人的过犯,死就因这一人作了王;何况那些受洪恩又蒙所赐之义的,岂不更要因耶稣基督一人在生命中作王吗?

这里的主题思想是鉴别性的(diakritisch),是"脱离一切逻辑的"(余利歇尔):"岂不更加倍地……","岂不更要……","与……截然不同"(5:15、17;参见 9、10)。亚当和基督的二体性和新旧世界的二体性 168 并非形而上学的,而是辩证的。它只有自我扬弃才能存在。它完全是一种运动的、一种获知的、一条由此及彼之路的二体性。假如将此二体性想象成在平衡中左右摇摆或如同沙钟两端的玻璃容器可以任意颠倒,那么我们就会错误理解整个局面。活生生的对立现实乃是一种必然性,有此必然性的对立双方指向作为其根源和目标的上帝。这一神性的必然性敦促从罪责与命运走向和解与拯救。因为,死亡和复活的危机、信仰的危机,是神性之"不!"向神性之"是!"的转折,但绝不会同时也是逆向转折。总之,新世界非直观的操作规范虽然形式上等同于旧世界的操作规程,但其意义和力量却有异于后者,是占绝对优势的,是背道而驰的。这点尚须详加思考和进一步阐述。

思考之一(5:15)。我们再来看一下那些原因和支配因素。它们在此处将旧世界规定为正在消逝的旧世界,在彼处将新世界规定为即将到来的新世界。它们在此处名为"过犯",在彼处名为"恩赐"。即是说,这向左和向右都是指人与上帝的关系。在甲上是犯过失者亚当,在乙上是受恩赐的耶稣基督;之所以如此,其根据非直观地存在于上帝之中,存在于上帝本身之中,仅仅存在于上帝之中。这是亚当与基督共有

的,因而过犯和恩赐之间似乎存在着某种平衡。然而,差异正是体现在这共有之中。——因为,人与上帝及亚当的关系是如何显现出来的呢?显而易见,答案在"过犯"这个词里;在此上帝是被人遗弃者,是受难者,是遭否定者和遭抢劫者。罪的本质是:上帝在此被抢劫了;因为被抢劫的是上帝,所以世界上出现了一种与上帝平起平坐的、于上帝相仿佛的力量(5:12)。罪是一种在上帝身上和在上帝之中产生的非直观的负面现象。与此相应,"因一人的过犯,众人都死了",即是说,人也必定意识到亚当世界中与上帝关系的负面性。上帝对我们说"不!",这非直观的事,在亚当这一人身上变得直观了。这样,上帝显得是个进攻者,将我们赶出天堂,是个强盗,夺走了我们的生命。Sicut homo peccando rapit, quod Dei est, ita Deus puniendo aufert, quod homonis est. ("正如人犯抢劫罪是因为上帝,上帝以夺取作惩罚是因为人"[安塞尔姆(Anselm)])。世界若是负罪堕落的世界,便是死亡的世界,便是未解之终结问题环抱之中的世界。在这样的世界里,只能在栅栏处找到出路,只能在无知里获得认识,只能在绝望中发现希望。这一切发生在对最终审判、最终扬弃的期待中,是的,既然是在期待中,也就意味着已经发生在可怖的现在。——与此相对的是人在基督里与上帝的关系。不管我们将这一关系称为"义"(1:14;3:21)、"顺从"(5:19)还是"恩赐",显然它是指"上帝的恩典",是指"耶稣基督一人恩典中的赏赐",是指上述关系直观的正面性,是指上帝的活动、作用和行为,是指他面对人类人世的主动性。他不能容忍别人掠夺他的财产。他要求拥有人类。对他来说,即使堕落的人也不是无望的。他慈悲为怀,他无与伦比。作为上帝,他恩赐,他赋予。与此相应,"上帝的恩典……加倍临到众人",即是说,人也必定意识到基督世界中与上帝的关系乃是一种正面的关系。上帝便显为造物主和救世主,赋予生命者和赐予财富者。上帝对我们不停地说"是!",这非直观的事,在基督这一人身上变得直观了。世界若是上帝主动积极面对的世界,便是生命的世界。在这样的世界里,任何狭隘者、须臾即逝者、微不足道者都不仅仅是作为它之所是而存在,而是始终也作为它的意义而存在,始终也处于与其此在和如此在的根源、目的、意义、最终现实的关系中。在这样的世界里,任何问题本身就已是充分的回答。在这样的世界里,永恒的内容也在暂时现象之中闪耀,最终的安宁也在最终之前的躁动上方闪耀,上帝的光华也在人的本质顶端闪耀。新人站在门槛上,看到眼前这样的世界不断

恢拓疆土，充满了希望。这一切发生在对最终一体化、对在上帝中的最终清明和最终平安的希望中，同样也就意味着已经发生在有福的现在 170
(5:11)。——过犯与恩赐之间的辩证关系这架天平就处于这样的状态，难道可以凭借某种逻辑否定以下并非悬而未决的、甚至是明摆着的可能性：即扬弃这一反差表面上的对称性，将前进的步伐("岂不更加倍地……")视为反差的真正意义并跨出这一步伐？

思考之二(5:16—17)。我们现在要考察的是在这一边表示旧世界特征、在那一边表示新世界特征的*效应和趋势*，是"*因一人犯罪*"而来到世界上和作为上帝的"*赏赐*"而来到世界上的东西。人的本质由过犯和恩赐决定，以某种特定方式均衡地安排在左右两边。按照同一个上帝、同一位仁慈的审判者作出的判决，根据特定的非直观法制及其后果，人站在这一边或那一边，或是在这边以亚当一人为代表，或是在那边以像他一样堕落的芸芸众生为代表，或在这边被判死刑，或在那边获得释放。"*审判是由一人而定罪，恩赐乃是由许多过犯而称义。*"新旧世界的规定性各异，但在其规定性中非直观的"从何而来?"这一点上，新旧世界是*相同的*。世界是新是旧，体现在它们与上帝的关系上。在上帝那里，它们宛如涌泉在阿尔卑斯分水岭各奔东西，宛如激流撞在桥礅上分道扬镳。因为它们都在遴选和遗弃人的上帝那里分流，所以是相同的(5:16)。然而，因为上帝遴选和遗弃人，所以它们又是不同的；只要我们注意到上帝的判决在这边和那边对人来说分别意味着什么(5:17)，就不难察觉这种不同。——一方面它意味着"*因一人的过犯*"而来到世界上的现象，即"*死就因这一人作了王*"。在此，受难的、被否定和遭抢劫的是人。即是说，人拴在一条从始祖延伸到末代的铁链上；直观的"之前"和"之后"构成了对人的规定，作为一个整体(因果关系)意味着体现人世特征的死亡厄运。人被身心的厄运、被机械的必然性("命 171
定")攫住，被置于一个周而复始的怪圈之中，被置于一个由毫无意义的形成和消逝、毫无根据的确信和失望、可疑的青春和明显的老迈、乐观和悲观的断路现象组成的怪圈之中。人不能得生，因为他没有意志。他没有意志，因为他没有自由。他没有自由，因为他没有自由的目的。他没有自由的目的，因为他是必死的，*仅仅是*必死者而已。即使不能说这一死刑判决已在某时某刻在我们身上执行了，那么至少这一死刑判决已经向我们宣布了，每时每刻如同达摩克里斯剑悬在我们头上。——另一方面它又意味着作为上帝的"赏赐"随着一个义者来到世

界上的现象，至少意味着“洪恩”、“所赐之义”；人能“蒙所赐之义”从而自己“在生命中作王”。由于基督之死，人经历再造，获得真正的新生(6:4—5)。我们在基督之中向神性法制表示臣服，而神性法制意味着：推翻非直观的、在死亡中变得直观的、罪的世界法则，使人得以康复，从束缚万有的暴力中解放出来。因信而应许亚伯拉罕及其后裔承受的不多不少正是世界(4:13)。人不应被宇宙的锁链束缚，而是宇宙、自我解放了的宇宙应该拜倒在人的脚下。因基督之死成为万物奴隶的人应该是万物的主宰。他束缚自己、使自己仅仅只是长链之一环的因果关系被扬弃了。作为个人，他由于在基督中(“由许多过犯”导致)的恩赐被置于自由的律法之下；这一自由律法作为他绝对全新的、不可能源于推导的定义，是与作为上帝国特征的生命律法同一的(5:18)。因为，以上帝为根据，他自由地超越了罪孽，因而也就自由地超越了随罪而来的死亡。他在自己的永生中发现了他自由的生活目的，在他自由的生活目的里找到了意志的自由。这一意志无论实现与否，无论成败，对它来说现在一切暂时性都可能成为永恒性的譬喻。人通过他的自由意志发现了自我，又在自我里找到王者的、无比和绝对高贵的、值得享受的永生。

172 这些“受”洪恩者“要”即将会作王，“将会”两字当然马上使我们想到(2:13;3:30;5:20)：新人与旧人之间的同一性尚待随时实现，关于我们无罪释放的判决也只是刚刚宣布，在时间范畴里根本没有什么物性的和已在的获救状态与这判决相应。从这方面来看，人也只是站在门槛上，站在上帝国这一自由者、被解放者的王国的门槛上。然而，他毕竟已站在这一门槛上了，满怀希望地站在这一门槛上了。因为是满怀希望，所以他所希望的也就永远不会没有作为未来之先驱的“现在性”。在此，“审判”和恩赐之间的辩证关系这一天平的状态也或许本身就能回答，我们是否有理由(“岂不更……”)从旧世界操作规程开发出出类拔萃的、保证立于不败之地的、截然不同的、重要和有力得多的新世界操作规程。

18—19 如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了。

我们认识到(5:13—14)，罪作为“旧的”世界关联中的支配因素和

与它对峙的义一样，具有本原的、非直观的、客观的特点。接着我们又证实(5:15—17)，这样揭示出来的的世界冲突，随着从背离到和解、从拘禁到拯救、从死亡到得生的运动必然重新消失。行文至此，我们就能确定开始时描述(5:12)的对立而不至于引起误解了。

亚当是旧主体，是这个世界上这种人的"自我"。这是堕落的自我，它将本属于上帝的掠为己有，妄自尊大。这并非个别的历史行为，而是一切人类历史的规定性，始终作为先决条件、不可回避、归根结底源自神性遗弃和神性反感之奥秘的规定性。随着亚当的"堕落"，"众人都被 173 定罪"；堕落与死罪如影随形。这死刑判决的内容是：这个世界上的人逃脱不了自然性、生物性、暂时性、缺陷、患难，这些是对他们的诅咒，是他们的命运(5:18)。"因一人的悖逆，众人成为罪人"(5:19)。亚当之所作所为表明的不仅仅是一种个体状况，这一个体的状况也是泛指的个体、一切个体("众人")所处的状况。明眼人不难看到：众人"成为"罪人，表明自己是罪人，罪人的身份有目共睹。任何人就其本性而言，任何人作为他之所是，都是"在亚当中"，都是旧主体，都是堕落的主体，并都因此被判死罪，遭到否定，激起上帝的忿怒。这便是旧世界，我们——不断地——来自这旧世界。

基督则是新主体，是将要来临的世界中的自我。这一自我承受、接纳、启示了神性的"称义"和神性的遴选："这是我亲爱的、我喜欢的儿子！"人获得这一资格，大卫的后裔因复活的力量显明为上帝的儿子(1:3—4)。这里说的资格和显明也非直观的、非历史的、非已在。血肉不能对此作出启示。认识活动以及认识结果也是来自神性注定的奥秘，并成为全部人类历史焕然一新、无往不胜的规定性。一旦在基督里称义，便得到辩护；称义与辩护如影随形。这辩护意味着"众人……得生命"，意味着对一切否定的根本否定、死亡的死亡，意味着拆除所有路障，打碎所有桎梏，意味着人得到"从天上来的房子，好像穿上衣服"(林后 5:2)。一旦称义，对众人来说，死亡就被胜利吞没了(林前 15:15)，必死者就被生命吞没了(林后 5:4)。"基督既从死里复活，就不再死，死也就不再作他的主了"(6:9)。一旦称义，所有人的新主体、永恒主体就诞生了(5:18)。"因一人的顺从，众人也成为义了"(5:19)。在耶稣一人的生死中被视为顺从的行为表明的也不单单是一个个体、一个个人、一个个别者，而是泛指的个体、泛指的个人、泛指的个别者。明眼人 174 不难察觉，这一人在此"成为"、表明和揭示的是"众人"，是你我，是作为

上帝面前的义者、上帝观照和认识者、在上帝中获得根据者和上帝引为同道者的你我。在这一顺从行为的光芒照耀下，任何人都是"在基督里"，都是有义的新主体，因而都被判决无罪释放并获得上帝的首肯。当然，众人是"将会成为义"[①] (2:13;3:10;5:17)，这提醒我们不要忘记：你我作为你我之所是，永远只能在希望之中思念我们这种与上帝的积极关系。我们还站在门槛上，但我们已站在门槛上了。这便是新世界，我们——不断地——迎着这新世界向前。

20—21 律法本是外添的，叫过犯显多；只是罪在那里显多，恩典就更显多了。就如罪作王叫人死；照样，恩典也借着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生。

"律法本是外添的，叫过犯显多。"在此必须参照 5 章 18—19 节(正如在 5 章 13—14 节处必须参照 5 章 12 节)作一强调。强调的对象是上文已被视为"过犯"和"悖逆"而条分缕析了的概念"罪"，强调的目的是一锤定音地指出"称义"、"顺从"这些反概念卓绝的意义。我们这样强调，同样也离不开律法的概念。我们在上文发现，非直观的罪即使在没有律法的地方也不失为一种(死之中的)强力，现在要指出的则是，罪在有律法的地方变得直观。律法作为第三种可能性跻身于"过犯"与"称义"、"悖逆"与"顺从"这两个重要的世界规定性之间吗？事实上完全不是这样，作为直观和历史存在的律法只不过标志着地点或场所；在175 这一地点或场所，人必定意识到这两个世界是对峙的，必定认识到由此向彼的转化是必然的。——我们看到，新世界以其伟大、客观的关系，以其非直观的、基于上帝的意志和统辖的操作规程迎战旧世界，势不可挡。在此，我们是否还忘却、忽视和隐瞒了什么？我们"在亚当里"或者"在基督里"所处于的神人关系难道没有其主观的、人性的一面？除了"旧人"和"新人"非直观的可能性之外，难道没有"作皈依宗教的人"这一直观的可能性？在亚当和基督之间难道不是还有第三者——摩西(5:13—14)及其兄长亚伦(Aaron)、先知、教士、信仰者、盼望者、热爱者、敬畏上帝者、奉神职者、为上帝而欢欣鼓舞者、清醒者、期待者、急行

---

① 和合本中无"将会"二字，然根据上下文此处不可缺。此句德文为 sie werden als Gerechte hingnestellt werden。——译注

者、耳聪目明者、待命者、行动者、勇于跃人半空者、在细微处忠贞不渝者、思考者、实践者、祈祷者，总之，难道不是还有历史的和当前的宗教？有宗教的地方，难道不能以直观的方式跨越那站着新人的门槛，难道不能以直观的方式以健康有力的神人性(Gottmenschlichkeit)和人神性(Menschgöttlichkeit)来代替罪和义之间辩证的天平，难道不能直观地*存在*(简简单单的)一块或一小块新世界？——我们以极其严肃的态度对待这些问题。不错，上帝关系也有其主观的、人性的、历史的一面。这是一个怎么重视也不为过的事实：宗教人是存在的，宗教立场、宗教思想、宗教动机的行为在五花八门的(以及无数富于魅力、令人敬畏、严肃和强烈的！)形式中不断成为历史的现实。我们可以相对地批评宗教领域形形色色的现象，但到后来我们总是不得不无声地相对肯定它们。那些仅仅涉及它偶然形式和偶然状态的异议，永远不能撼动宗教的地位。因为在人的所有可能性中，宗教最为深刻、最为纯洁、最具活力和最善变化。宗教是这样一种人类可能性：接受并维持关于上帝启示的印象，以人的意识及人的创造这些直观形式描摹、体验和塑造从旧人到新人的转折、变换和运动，独自或共同地采取、有意识或无意识地表达一种与人身上的上帝之路相应的、事先为它作准备的、同时伴随或事后追循它的立场。作为这样的一种可能性，“*律法本是外添的*”。律法模棱两可，它飘荡于天地之间，在履行法定义务带来的极度有望和极度可疑两者之间闪烁变色。作为一种*可能性*，按其要求，按其宣称、意味和寻求的内容，律法是新世界，是拥有上帝和上帝在场，是义和生。“你们受了天使所传的律法”(徒 7:53)。“律法是圣洁的，诫命也是圣洁、公义、良善的”(7:12)。可见，律法在上帝里也有它非直观的基石和意义，对此我们无论怎样深究也不为过(3:31)。正因为此，一切肯定、拥护、捍卫宗教的做法在相对意义上不无道理。不过，作为*人的*可能性，作为历史现象和历史现实，就它与人世确实水乳交融的紧密联系而言，就它将那宣称的内容遮盖得严严实实的、心理的、智能的、道德的、社会的形式而言，律法显然又是旧世界，显然处于罪与死的阴影中。宗教之*神性*可能性显然无论何时何地都不会成为人的可能性。正因为此，一切对宗教的批评也许在相对意义上不无道理。诚然，上帝关系*必定*有其主观的一面，但是这主观的一面却也*必定*受死亡律法的制约。无论亚伦还是摩西，无论一文不值还是至高无上的宗教体验，显然都不可能摆脱这种*若明若暗的朦胧*。无论历史上那位“为女子所生，且生在律法以

176

下"(加 4:4)的耶稣、还是保罗使徒职分的悖谬事实，还是我们的"与上帝相和"(5:1)，也都可能被误解为人的可能性(这恰恰不是人的可能性!)的某一新变体。所有教派之争，特别是讨伐宗教的(当然是宗教性的!)论战，也都发生在这种朦胧迷茫之中。"在我们这里"、在某某地方"并非如此"——难道诸如此类的申辩能使我们的宗教、这一或那一历史的宗教现象(甚至包括那些宗教怪人和非宗教怪人的、带有无比微妙的怀疑态度的历史宗教现象)摆脱上述朦胧和误解，从而确保它们具有原则上高出一筹、不同凡响的特性? 我们不作这样的申辩。我们仅仅在自己身上和他人那里认识的宗教是人的一种极其可疑的可能性:试图描摹飞行中的鸟雀。在任何直观的、可以把握的、历史的意义上，都必须视宗教为(作为罪与死的世界的)人世的现象——从而放弃宗教。宗教在这一世界里应得的一切重视和赞赏都不应妨碍我们认识一个道理:宗教旨在获得绝对性、超验性、直接性的任何要求均属无效。在从自然到超自然或后自然(形而上)的某段延伸带内，在感性王国和后感性王国之间的某一区域(Zwischenreichsregion des Sinnlich-Hintersinnlichen)里，在非上帝、尘世上帝的领地(也可能名为"生"、"现实"、"上帝国"、"彼岸"等等)中，即使最大胆的宗教意图、最深刻的宗教体验、最具凌云壮志的宗教计划也不免搁浅。——宗教显然只有一个积极方面:在宗教这一最为深刻、最为纯洁、也最为顽强的人类可能性中，人的世界达到它的巅峰(它的*巅峰*!)，*必定*登峰造极。"律法本是外添的，*叫过犯显多*"。宗教*非直观的*可能性就这样作为*直观的*人类可能性而起作用。它*必须*这样起作用，*以便*人的"过犯"变得直观，*以便*通过它的直观性认识向"称义"转化的必然性。人是罪孽深重的血肉，是阻碍上帝的绊脚石，头上悬着上帝的忿怒;他狂妄自大，毫无根基，知识贫乏，意志薄弱;一个无情的声音朝他大喊"止步!"——所有这一切都是在宗教人身上才突然暴露出来的。*律法*导致了忿怒;哪里有*律法*，哪里就有过犯(4:15);哪里有*律法*，哪里罪就算罪(5:13)。"在一切方面，在一切面前，我们每人都有罪;但比起其他人来，*我更有罪*"(陀思妥耶夫斯基)。"以前我是自由的，夜行不打灯笼;如今有了律法，我便有了良知，打着灯笼夜行。可见上帝的律法并非别的，只是唤起了我负疚的良知"(路德)。*这里"可见"两字引起的话*，讲的就是上帝关系主观的、人性的一面! 没有雅各的梦，以扫(Esau)也就免受雅各的骗。何谓"做以色列人"? 作为人的可能性这意味着:做众所不齿、一文不值的人，做痛

苦万分、疾病缠身的人。何谓“做基督”？作为人的可能性这意味着：和歹徒一起死去，带着这样一个问题——彼拉多(Pilatus)和该亚多(Kaiphas)相遇就与这个问题有关——死去：“我的上帝，我的上帝！为什么离弃我？”何谓“做先知和教士，做神学家和哲学家，做信仰者、仁爱者、盼望者”？作为人的可能性，这在某种意义上就是：因上帝的不可能性而失败；虽然从事的是主的事业，担任的是上帝的圣职，但却徒劳无功，一事无成(赛 49:4)；犹如肿块和溃疡，所有人都由此发病。倘若另有所期，倘若不知何为律法、宗教、被选和蒙召，那么最好对此敬而远之。有人在上帝面前祈祷、布道、演示、祭祀、感受和体验；然而正是在举行这类活动的地方，过犯泛滥“显多”，非直观的、“从亚当到摩西”也许一直保持非直观的(5:14)变得直观了：在上帝面前，没有什么血肉之躯是义。正是在这些地方，人在上帝那里遭遇的危机和绝症可能甚至必定爆发出来。

“只是罪在哪里显多，恩典就更显多了。”即是说，最后的现存也必须扬弃，宗教方面的人类可能性更得遭受灾难，以便实现从上帝之“不!”向上帝之“是!”的转变，以便恩典得以为恩典。然而，由于发生了这种扬弃和灾难，由于认识到最后的尝试(比如在消除所有其他断路现象之后，尝试将某种积极或消极方法运用于从亚当到基督的转折、变换和运动)毫无意义，由于上帝的仆人被弃和自弃，从上帝之“不!”向上帝之“是!”的转变实现了。正是在这点上，律法和宗教提出的要求不无道理。除了必死绝症的爆发，还有什么更能带来福祉和健康的现象？再者，除了在律法外添的地方，即在人于本身的全部可疑性中再也不能不思念上帝、从而正因此显露出他全部可疑性的地方，必死绝症还能在哪里爆发？“耶和华以他为赎罪祭。他必看见后裔，并且延长年日，耶和华所喜悦的事必在他手中亨通。他必看见自己劳苦的功效，便心满意足。有许多人因认识我的义仆得称为义，并且他要担当他们的罪孽”(赛 53:10—11)。这里的扬弃和灾难使扫罗变成保罗，同时赋予他以下权利或曰义务：作为保罗，他必须仍然是一个真正的扫罗。因为，作为保罗，他是他所不是的；他是保罗，原因是“更显多的”浩荡恩典；而无论何时，没有宗教中“显多的”滔天罪孽，也就没有“更显多的”浩荡恩典。人们不应该试图摆脱宗教这一模棱两可的历史现实——何况这早已是定数，想摆脱也摆脱不了。恩典在哪里才是恩典？在充满活力、蓬勃发展的宗教可能性被严肃地当作牺牲品的地方。只有在此，恩典才

179

是恩典！但是，我们甚至不能允许自己以“只有在此，恩典才是恩典！”为出发点进一步进行思考，更不用说就此高谈阔论了。那些在极宁静的人性中看来对宗教的自负和悲剧一无所知的人，那些看来得以幸免以色列的幻想和失望的人，有福了。回到法利赛人的思路，在这些有福之人背后大叫“假如基督当初出生在雅典，那么就不能保证恩典具有如此王权了”(查恩)？我们应该避免这样做。

这是因为，罪必须“显多”，恩典必须“更显多”，“就如罪作王叫人死；照样，恩典也藉着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生”。上帝的国，上帝统辖和行使权力的区域就是新世界，我们作为新人站在这个新世界的门槛上。在这里，只有上帝、唯独上帝具有意志，在这里只有上帝、唯独上帝在遴选、创造和拯救。如果我们将相应者一一归类时，180 将宗教可能性视为最终和最高的可能性而归于“罪在死中之王权”这一大类，从而使这一大类相应者与那迥然不同者即“借着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生”的恩典对立起来，那么在此涉及的便是从亚当到基督这一运动的真实性。蒙恩典者若不是被定罪者，恩典就不是恩典。义若不算为罪人之义，义就不是义。生若不是源自于死，生就不是生。上帝的起点若不是人的终点，上帝就不是上帝。旧世界是一个滴水不漏、严丝合缝、绝无逃逸可能的封闭圈，由此我们——凭借耶稣 181 死而复活的光焰——认识到即将来临的那一天的意义和力量：那一天属于新人和新世界。

第六章 恩　　典

复活的力量
(6:1—11)

1 这样，怎么[继续往下]说呢？我们可以仍在罪中，叫恩典显多吗？断乎不可！①

"这样，怎么继续往下说呢？"我们发觉，亚当与基督、旧世界与新世界、罪的王权与恩典的王权似乎在一种无比紧密的辩证关系中互为条件，互相依赖，互为保证，互相证明合理性。我们（尤其在5:15—17中）以极其肯定的口吻宣称，这种关系乃是一种*真正的*辩证关系，即它存在于第二环节对第一环节的扬弃之中，而且顺序不可逆转。然而，这也许只不过是宣称而已？关键在于要能证明这一胜利、这一无逆转可能的变向、这一绝对的转折确属必然。我们大胆地说了一句冒险的话："罪在哪里显多，恩典就更显多了"（5:20），从而无比雄辩地指出具有永恒意义的认识瞬间：在这一瞬间上帝非直观的旨意里，钥匙在转动，门户在开启，门槛被跨越。我们大胆地在它们的联系中理解了罪的巅峰和恩的凯歌，理解了扫罗和保罗。我们不得不如此大胆，因为"也许不可

① "断乎不可！"句在和合本中归入第2节。——译注。

由于基督对很多人来说是引起忿怒的绊脚石而对他一字不提；带有同一特点的他对没有信仰的人来说固然是走向了毁灭，但对虔诚者来说却是复活者"（加尔文）。不过为避免误解，必须指出：上面那句话的确是一句冒险的、不无歧义的话，它的内容只是作为对认识上帝这一永恒瞬间的指示，而并非在物理和后物理即形而上学的意义上，并非作为对历史和心理现实层面上某一过程的描述才是真理。上面那句话或许可以继续往下说，比如这样措词：过犯与恩典在永恒的张力、两极和二律182 背反中对峙。"是！"和"不！"本是同样必然，同样宝贵和同样神性的。人在两者之中的生活是同样生气勃勃的。"是！"必须转变为"不！"，"不！"也必须一再转变为"是！"，否则便不免一死。一切都必须视为积极又视为消极——还有其他诸如此类人皆能解的道理。我们要说的就是这些吗？

即是所谓"*我们可以仍在罪中，叫恩典显多*"吗？罪和恩、扫罗和保罗之间的连续性是上帝之中一种非直观现象的纯粹作为（actus purus）。上帝意志的一体性分裂为二体性，以便通过克服这种二体性更有把握地证实自己的一体性。上帝中的这种非直观现象可能会与一系列直观的心灵状态和历史状态相混淆，因为前者是以后者的形式在人的生活中显露出来的。换言之，某些状态在人生中表示那种在上帝中的转折，这些状态直观的左右并列和前后相继可能会形而上学地逆向投射到上帝意志本身上去。后果显而易见：人不再认为应以那位作为自己永恒本原的、未识的*上帝本身*为指归，而是感到*自己本身*、已知之人、自己巅峰和低谷状态的连续性已得到超验的证实和根据。那种在上帝中的非直观现象（作为威胁和应许）给暂时性的过程带来不安，而使暂时性的过程永恒化则显然可以驱除这种不安，取而代之的是墓园般的死寂，是某一巅峰和低谷状态即两种以因果关系为纽带的人类直观可能性内在的张力、极性、异质性（Allogenität）或二律背反体现出来的墓园般的死寂。如果说按照人类状态类推，罪孽的*后果*是恩典，那么反过来，显然恩典的*后果*是罪孽，接着罪孽又是以恩典为*后果*。但这样就等于发出了一张请帖，邀请世人留在、"仍在"罪中。那些从上帝角度来看和相对于恩典而言是已经过去、已被排除、已被扬弃的东西，它们若要出现只能是为了重新消失，是为了运用一种有利系数或曰积极因素进行结算，是为了利用罪，视罪为通往恩典的手段、途径和跳板（"恩典就更显多"），正如人的一种可能性可以作为通往人的另一种可能性

的手段、途径和跳板一样。这是“人的常话”即人的逻辑，在上文(3:3—5)以及“作恶以成善”这句呼吁里已有所闻；现在正是这一人的逻辑又将人、将带有对照局限性的人提升到上帝的高度(好像人能够通过自己的行为在自己本质的局限性里实现从恶到善、从罪到恩的转折似的！)，将上帝、将具有自由意志运动的上帝贬低到人的层次(好像那喜怒无常地在善与恶、罪与恩之间左右摇摆的上帝真是上帝，而不是非上帝、尘世上帝、自身分裂的人的镜像似的！)。 183

对这种人的逻辑，我们要像上文那样大喊一声“断乎不可！”。断乎不可将一闻所未闻的非直观瞬间的状况，即罪与恩在上帝之中保持平衡、以同样的力量和同样的合理性分庭抗礼这一状况，生搬硬套到由心灵一历史的时间顺序和空间排列组成的人类现实之中以及为人之所知所愿的直观性之中。断乎不可认为罪乃恩之源而肯定、承认、颂扬罪，仿佛罪与恩、恩与罪确实互为后果似的。断乎不可通过虔诚的强求将上帝的君权授予人类，或通过虔诚的恭顺将人的无能记到上帝名下。断乎不可援引上帝的旨意玩弄伪辩证法的把戏，认为人类处于永恒的张力、极性和二律背反之中。这些“断乎不可……”、这些不可能性乃是复活的力量。我们在此要说的正是这一力量。

2 我们在罪上死了的人，岂可[能]仍在罪中活着呢？

罪作为直观的事件，是神人混淆，是人的神化或神的人化；正是通过这种混淆、神化或人化，人试图自我辩护，自我证实，自我强化。只要我们的知识和意志无论在赋予我们的可能性的最低层次还是最高层次上都不断和必然地浓缩成这类事件，那么我们作为人就不断和必然是罪犯。之所以说“不断”和“必然”，是因为我们人的知识和意志(在其可能性力所能及的全部范围内)所能做到的只是以其局限性、偶然性和分裂性提供见证，证明非直观的堕落之罪。这罪规定了我们作为人、作为我们所是的这类人的存在。“在罪中活着”意味着：在这种非直观的必然性支配下蓄意推行人的神化和神的人化。 184

恩典则是(除了从上帝本身、唯独上帝的意志的连续性之外！)不可从任何连续性理解的赦免这一事实：我们环顾四周，目光所及之处那些堕落的、无视上帝的人被上帝视为自己的儿女，成了神性悲悯、神性慈善、神性仁爱的对象。这是对那些“在罪中活着”的人的致命

一击,是对他们非直观的规定性、对他们由罪规定的直观状态的彻底怀疑。“恩反对并吞噬罪”(路德),这恩反对和吞噬的堕落之罪直观地体现为在宗教中登峰造极的、使上帝人格化的罪。恩典攻击的是罪孽的树根。恩典对我们本身、对我们所是的这类人提出了疑问。我们若是我们所是的这类人,恩便使我们透不过气来,对我们置之不理;我们若是我们所不是的人即新人,恩便主动和我们交谈。上帝不知道,我们除此之外还能是什么!我们若是在恩典中,那么这就意味着上帝认为我们不是罪人。作为我们知识和意志的必然规定性,罪对我们大家、对上帝认识了的我们大家来说,成了明日黄花,成了某种已然克服、已然了结的东西。“我们在罪上死了”。我们不再在这树根上生长,我们不再在这空气里呼吸,我们不再受这力量统治。我们“岂可仍在罪中活着呢?”我们岂能作为我们所是、上帝所不知的人继续活下去呢?从对我们知识和意志的直观规定中岂会产生什么?我们人的此在岂会是直观之罪的舞台?是的,岂能如此?正是罪的现存性、必然性和前提如今成了难点,我们的存在移位了,如今在优于这存在的“非在”(Nicht-Sein)光芒照耀之下。我们此在的一种闻所未闻的、非直观的“永恒未来”(Futurum aeternum),未赋予我们的神性可能性的“未来”,汹涌而来,其势锐不可挡,要取代我们过去、现在和将来都知道和都想要的全部人类可能性。

185

恩与罪本是不可通约的(inkommensurabel),不能以同一标准衡量。它们既非一条路上的两个驿站,亦非一条因果链的两个环节,既非一个椭圆的两个焦点,亦非一种方法的两个操作步骤,亦非一个主语的两个谓语,它们不可能这样并列存在。用数学语言表达,它们不仅是不同平面上的点,而且是不同立体空间中有你没我、相互排除的点。甚至不能就两者之间的“关系”,或者就由此及彼的可能性进行提问。罪之与恩,犹如可能性之于不可能性。恩若伴有作为一种可能性的罪,恩就不是恩。受恩者不知有罪,不愿有罪。受恩者不是罪人。两者之间是人的消亡和更新。“辩解的理由是上帝的行为。它不允许人依然故我,而是使人脱胎换骨”(弗里德利希·巴特[Fr. Barth])。

3—5 岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人,是受洗归入他的死吗?所以我们借着洗礼归入死,和他一同埋葬,原是叫我们一举一动有新生的样式,像基督借着父的荣耀从死里复活一样。我们

若在他死的形状上[亦即我们的死亡中]与他联合，也要在复活的形状上与他联合。

"我们这受洗归入基督耶稣的人"。我们首先想到的是洗礼，洗礼作为一种"记号"(4:11)表示我们开始在直观和时间意义上开始认识上帝。这就是说，我们首先想到的是源自宗教现象世界的一种事实？为什么不是呢？这里涉及的罪也是蓄意亵渎上帝的直观事实。"因耶稣基督的救赎"(3:24)也是作为现象世界的事实出现的。救赎的历史性("加给一切信仰的人"，3:22a!)标志着其永恒内涵的存在性(Existentialität)。洗礼也正是在其悖谬的唯一性中构成了这一意义上的"记号"。记号只是记号而已，这点我们当然明白；但是，记号难道不能向我们指示些什么？"记号只有在下列情况下才是空洞和无效的：如果我们本身的忘恩负义和邪恶遏制了神性真理的能量"(加尔文)，即是说，如果我们剥夺其真理性的话。我们是通过将记号等同于某一种物性的存在而剥夺其真理性的，具体来说，可能是通过使记号挥发成一种内容空洞的(虔敬不是内容！)"教会活动"，可能是通过在一种或许与记号有关的宗教经历("受洗经历")中寻找记号，可能是通过赋予记号一种直接的、神秘主义——魔法巫术的晓谕力量，或者以较为理性的方式将记号视为基督教神话在纷乱人生中制定的一种深刻意义的载体("象征")而加以赞赏。作为指示和表达上帝赋予生活的彼岸意义的记号，作为宣告上帝的话(而不只是宣扬基督教神话)的记号，洗礼才是它之所是：即真理载体、圣物圣迹、圣事圣礼。作为对自己物性的彼岸的指示，洗礼不仅意为、而且在它重要意义中也是新造世界的中介，也是永恒的现实，虽非恩典，但却是求恩典的手段。正如向上帝的提问总是已经包含了上帝的回答，正如人的信仰非直观地包含了上帝之信，洗礼这一人工产物也包含了它所宣告的、上帝在人身上的杰作。既然它意为而且也是如上所说的，那么它为什么不能是要塞，不能是处于暂时世界和物性世界中的我们视为出路的要塞呢？——作为"入门礼"(Initiationsritus)，它并非基督教的独创，而是"古希腊文化财富"；这也不过证明了我们一直在说并且准备在此重申的一点：基督福音到来时没有宣布什么新礼仪、新教条、新机构，而是不带偏见地全面借用已知的"宗教"财富，这是有它的道理的。来自未识之神的福音完全有能力做到不

186

与密斯拉(Mithras)[①]、埃西、西培利这些已知之神在他们的领域、在宗教现象的领域竞争。两个世界之间的魔法巫术在那里使宗教手势语或曰记号语的本来意义归于黯淡;比起这种魔法巫术来,基督福音要高明得多,因此它就有可能比神秘教理解自身更好地理解神秘教,因此它就187 有自由,可以有恃无恐地动用无意义事物中有意义的东西,因此它就有权利采纳和接受犹太人和外邦人关于启示的"见证"(3:21)。在此我们也意识到(4:16):无意义中若确有意义存在,那么这便是恩典;唯独倚靠信仰(并牢记没有什么直接的神喻!)才能如此采纳和接受无意义的宗教现象世界中的意义;这双重规定性是对我们援引此"记号"和"见证"的必然障碍和内在批评。

"*岂不知我们……是受洗归入他的死吗?*"洗礼这一记号只对那些能"知"的人谈论死亡。受洗意味着浸入、消失在陌生的成分里,意味着被净化的波涛吞没。出水的人不再是当初入水的人。前者已经死去,后者刚刚出生。经过洗礼的和已赴黄泉的不再是同一个人。因为对我们来说,见证是基督之死的洗礼;在基督之死里,上帝大获全胜,他无所顾忌、彻底占有人的要求实现了。凡以基督之命受洗者,都卷入了这一事件,在这一死亡中销声匿迹了,被上帝的这一要求吞噬和覆盖了。这样,与上帝相像这种人的傲慢幻想在他身上不复存在了;因为面对十字架,傲慢幻想难道还能苟延残喘?他丧失了与那些知道有罪、意欲犯罪的人的同一性。他摆脱了罪的权杖,摆脱了罪对人的规定性;因为如果说他曾是一个由罪统辖、由罪规定的人,那么,*这样的他*已经死了(6:2、7)。基督之死取消了堕落。它开辟了一个空穴,而在这空穴中,人非法篡夺的独立自主性再也不会蔓延。它进攻的矛头指向直观之罪的非直观之根。它使亚当这非上帝麾下的人,成了前尘往事,成了明日黄花。因此在这一死亡的彼岸,那些企图仍在罪中活着(6:2)、妄想和上帝一样的人活不下去了。上帝在此要求占有人,恰恰这一要求扬弃了*那些*人。"移天易日的理想主义"(霍尔茨曼[H. Holtzmann])*之所以*不是这一认识的意义,是因为这一认识的结果恰恰意味着一切移天易日的理想主义举动的终结。"纯粹而强硬的教条主义"(维恩勒)*之所以*不是这一认识的特征,是因为这一认识作为对上帝、对叫死人复活(4:17b)188 的上帝的呼吁绝不会变为教条,因而也绝不会变得"纯粹"和"强硬",是

---

① 波斯的光神或太阳神。——译注

因为这一认识充分暴露出一种独一无二的悖谬论断的弱点，从而自愿接受任何教条主义者廉价的反驳，是因为对这一认识的内容即“上帝的大能在人性的软弱之中”原则上（与任何教条相反！）必须不断重新进行思考，仿佛以前从未思考过。那么，是“绝对因素的神学”（特洛尔奇[Troeltsch]）？一语中的！念念不忘绝对者的存在，认识到神性恩典具有最为肯定的和最为排他的实存性；这就是洗礼仪式的主旨所在！“你们的洗礼不是别的，正是一种恩典的扼杀行为或一种恩典性质的扼杀。你们身上的罪因此溺毙，这样你们就能永享神恩，不至于因罪引发神怒而灭亡。因为你们若是接受洗礼，你们就准备接受敬爱的上帝执行的仁慈的溺刑和死刑，你们就会说：我主，淹死我吧，掐死我吧，因为此刻我想和你的儿子一起因罪死去”（路德）。这种死亡就是恩典。

“*所以我们借着洗礼归入死，和他一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督借着父的荣耀从死里复活一样。*”为什么这种死亡就是恩典呢？因为它“是死亡之死亡，罪孽之罪孽，鸩毒之鸩毒，监禁的监禁”（路德）。因为它导致的危害、破坏、瓦解都是上帝所为。因为它否定的强力就是最强有力的肯定。因为它作为对这种人的最后判语同时也是通往新人的户枢、门槛、过渡和转折。因为受洗者（他不等同于这一个已死者）等同于那一个新生者。只要死亡是一种纯属相对的否定，只要对这种人的攻击停留在对这一或那一现存事物简单的批评、对立和革命上，只要相对的人类可能性仅仅通过其他（否定性的！）人类可能性（如禁欲、“复归自然！”、“无声礼拜”、神秘死、佛教涅槃、布尔什维克主义、达达主义）得到扩展，只要攻击没有（“和他一同埋葬！”）进一 189 步发展为对这种人及其可能性的根本否定，那么，死亡就不是恩典。危机、结局、最后的号角声如对角线斜穿这种人的是与否、生与死、一切与虚无，斜穿享受与匮乏、谈论与沉默、维持与颠覆，斜穿躁动的行为与悠闲的等待；这样才谈得上真正的攻击力。因为，在复活的力量中，在“借着父的荣耀从死里复活”（在人之不可能变为可能）中，真正的否定、基督赋予这种人的葬礼证明和证实了本身的能量、严肃性和彻底性。通过创造非直观的新人，已实现的和解证明和证实了本身的真理（5：10—11）：我们在基督中的存在证明和证实了：在亚当中我们的存在被扬弃了。复活的力量是绝对异样的，是自律先给予（autonome Vorausgegebenheit）的，这种为它特有的绝对异样性和自律先给予性以死亡概念为特征和保证，是相对于死亡线此岸的一切生命而言的。复活的力量

是全新的、神性的生活内容,它填满了基督之死开辟的空穴。正是这复活的力量构成了至高无上的肯定,不仅阻碍、而且彻底杜绝了在罪中继续存活的可能性(6:2)。正是它将人、将知罪要罪的人,将已知的、直观的、唯一可能的人逼到无路可走的墙根,使人自己成了自己的难题。既然这一力量以这一方式对我们、对我们之所是提出了疑问,我们又怎能仍在罪中活着呢?通过死亡洗礼而被埋葬,"原是叫我们一举一动有新生的样式"。在此(正如2:13;3:30;5:17、19等,以及本章6:2、5、8、14一样)涉及的依然是那种"复活的未来"(Futurum resurrectionis):我们的未来作为我们永生的比喻。仅仅是作为比喻!因为,耶稣的"死而复生"显然并非与他另外意义上的生死并列的某一具有一定历史跨度的事件,而是他历史的一生与他在上帝之中的本原之间的"非历史"(4:17b等)关系;另一方面,我的"一举一动有新生的样式",凭借复活的力量作为必然性和现实性突入我的此在的这"一举一动有新生的样式",无论在我的过去、我的现在还是在我的将来,也显然都不是或不会是与其他事件并列的事件。这"一举一动有新生的样式"是在基督中再造的190我可以、能够、必须和想要进行的活动,是对我"天上的国民"(腓3:20)这一身份的证明,是我与基督一起藏在上帝里的生命活力(西3:3),并正是作为这些构成了我的注目点和关联点,构成了危机,构成了威胁和希望。这注目点和关联点有目共睹,这危机是我的有限性通过我的无限性而得知的,这威胁和希望永恒地、非直观地处于"我的"生活中一切暂时的、直观的事件的彼岸——在这一切的彼岸,因为和只要世界是世界、时间是时间、人是人,就在上述一切的彼岸。我"一举一动有新生的样式"这永恒的"未来"作为复活中不可通约的死亡力量带着彻底的排他性深入"仍在罪中活着"的我的生活,是我暂时存在、思维、意志的意义,同时也是对我暂时存在、思维、意志的批评。倘若不可能的成为可能,倘若"和基督一起埋葬"的、作为我之所不是的"我"占有、接受了这意义和批评(而不是我所是的一切!),那么,我就的确是"在罪上死了"(6:2);因为,在非直观的、人的一举一动都是为了向上帝表示敬意的"新生的样式"中,罪没有立足之地,没有阳光和空气,正如死在那由耶稣的复活宣告的、非直观的圣父荣耀中没有立足之地、阳光和空气一样。我们是否可以、是否确实大胆地(5:1;6:11)估计会有新人的这种不可能的可能性?我们将不断受这一问题的煎熬。新人不可能的可能性排除了罪可能的可能性,这点则是不成问题的。

“我们若在他死的形状上与他联合，也要在复活的形状上与他联合。”我们的存在是患难的存在。只要这种困境显然无需我们插手便成为基督之死的形状即比喻和类例(8:17;加 6:17;林后 4:10;腓 3:10;西 1:24),我们就是在直观和暂时的意义上与基督“联合”了。然而，基督之死是个契机，它使人开始在上帝中认识自我：亏中见盈，弱中见强，死中见生(林后 4:16—17)。正是作为这样的门槛和机会，正是作为从法庭到法官、从困境到自由者和予人自由者、从苦难到希望(5:3—4)的门槛，正是作为在上帝中认识自我(这不等同于任何偶然“体验”!)的机会，基督之死对我们来说才是意义非凡的。正因为此，洗礼作为一个记号使我们想起自己与上帝同属一个非直观的团体(6:3)。在心灵一历史现实的领域中，基督徒不可能以其他方式与基督联合，不背负基督的十字架就不可能追随基督，没有什么积极的、待人去获得或去体验的(比如敬神、博爱、自由、童真或人道中的)合耶稣性(Jesusmäßigkeit)。我们和基督直观的联合(我们在他的十字架之死的镜像中可以发现这种联合)本身与这个世界中人的状态和处境同在，与人生不可救药这一事实等同。我们站在(有谁不和我们站在一起?)门槛上，透过这狭窄的门一望而知：圣者、判决我们的法官是大慈大悲的。我们展望(有谁不和我们一起展望?),从我们在暂时、耻辱、软弱状态中与基督的联合出发展望我们非直观的、在永恒、荣耀、强大状态中与基督的联合。是我们以此为出发点的认识(在此仍然是作为 Futurum Aeternum，即“永恒未来”),而不是有时伴随着这一认识的体验、信念等等，构成了生活在有限时光中的人积极的合耶稣性。这种合耶稣性即“与耶稣相称性”和可能存在的其他“与……相称性”不可同日而语，也不会鹬蚌相争。合耶稣性不会成为人的性格或行为。合耶稣性无论何时何地都不会获得历史一心理的广度。任何人都不具备直接的合耶稣性。具有积极的合耶稣性的是我们与基督一起在上帝中的生活，这生活在此时此地只有作为永恒的“未来”才能称为“我们的”生活，如此而已。不过，这已经足够了。上帝的恩典够用了(林后 12:9)。恩典是上帝的行为，新人通过恩典而存在和形成。这样的新人摆脱了罪孽。我们旧人的此在几无合耶稣性可言，但它的消极性却在希望中充满了复活隐而不露的积极性。 191

6—7 因为知道我们的旧人和他同钉十字架，使罪身灭绝，叫

我们不再作罪的奴仆。因为已死的人是脱离了罪。

192 “因为知道”。我们理解了洗礼的记号，也就理解了我们自己，也就知道了上帝对我们知道些什么：“他知道我们的本体，思念我们不过是尘土”（诗 103:14）。正是在我们所处的脆弱性、相对性以及惊心动魄的危机中，我们凭借基督十字架之死的“形状”（即比喻）看到了自己与基督的结合（6:3—5）。认识了我们与基督的结合，我们就有了展望的前景。认识了我们与基督的结合，一种恩典心理（它拒绝作出任何无用的、即直接而不是辩证的论断）就初露端倪了，它是相对于存在的人类心理而言“未存在”的心理，它必须有效地证明自己是对一切罪孽心理的扬弃。只要我们认识到自己是（基督死亡之路上的）基督同盟者，我们就能看到不可直观的现象：上帝是仁慈的，我们是上帝的儿女，我们由罪规定的特性是落后、消逝、乌有，新人具有非凡的力量。

“我们的旧人”是“堕落的亚当。人出世便处于由原罪决定的自尊统治下，在所有人的自我中亚当一再显形”（戈德特）。他跃入我们的眼帘，他在我们意料之中，正如暂时的、物性的、人类的世界在我们意料之中，正如已有生活内容的总和不断在我们意料之中一样。这个世界上只有旧人，任何涉及人的直接论述，任何涉及人的现状判断和价值判断，都无条件地仅仅与这种人有关。“我”这一主语（只要它没有因为“不是我，而是基督活在我里”而在原则上被扬弃）无论与什么谓语组合，无论遇到什么阻碍，无论获得什么改良、深化、提高，永远是这种人。然而，我承认自己完全等同于这种人，也就反过来指向这一完全等同性之外的某一位置。从这一位置出发，我认识了自己，准确地说是被认识了；从这一位置出发，我主动取得了，准确地说是被授予了这种人的资格。这究竟是个什么位置？我（作为“自我”！）在一个封闭圈中，有一股强有力的、不可抗拒的动能逼迫我去观察这密不透风的封闭圈，使我得
193 以与“自我”保持距离。一旦有了距离，“自我”便成了我可能认识的对象，我和“自我”便分离和对立起来，相互之间是如此不同、遥远、陌生，一个是认识者先在的 x，一个是已认识的“旧”人的现实。使这一切成为可能的究竟是什么动能？

回答是：我们的旧人和基督“同钉十字架”。我们在他死的形状上与他联合；显然是在这一认识中，上述与我自身的完全等同性之外的位置非直观地存在着，上述由此出发进行认识的 x 的动能起作用了。我

看见：正是这种人（我们唯一知道的、处于自身最终和极端可能性之中的人）在基督中便处决了，交付给死神了，分明无可挽回地被扬弃了，与上帝面前的非直观的义者（即上帝之中得生的新人）对立起来了。而且这种对立状态是尖锐的、带有本原性的。仰望耶稣，我发现自己也被处决、交付和扬弃了，也和新人对立起来了。正是在如此处境中，我眼前出现了（并不露面的！）并不直观的新人，出现了认识我的 x 这一对立面。以这一对立面作为出发点，我被否定，被法庭认定为“旧”人；然而正因为如此，这一点必然是肯定的、*积极的点*，*积极的* x。基督为我死于十字架，我与耶稣同死于十字架；相对十字架之死而言，这非直观的、积极的 x 显然是实现从旧人到新人的这一非凡转折的枢纽。只能以一连串相互矛盾的瞬间画面（飞行中的鸟雀！）来描绘这一转折（即是说，转折既非“已在”于这些瞬间中的某一瞬间，亦非“已在”于这些瞬间的顺序之中；这转折是运动本身，是“无论何时何地均非已在”的运动本身！）。*首先*，由作为对立面的 x 出发，旧人、罪人被毫无顾忌地认定为旧人、罪人，因为源于这一“是！”的“不！”是无情的。*其次*，由此出发，我不可避免地带有与旧人的同一性；我自己成了在基督之死的镜像中向我走来的那个被打上烙印者。*复次*，由此出发，我自己不得不在旧人钉十字架的判决书上画押，因为，“随着基督来到我们中间为我们而复活，我们这样的人也就衰老、陈旧、过时了”（施拉特）。*第四*，由此出发，旧人和我之间拉开了距离，谜一般难解的可能性产生了：我自己成了自己的对象，仿佛我本身不是同一的。*第五*，由此出发确立了我和非直观新人的同一性，这同一性是前提，是上述全部（并非“过程”的！）过程的意义和条件的前提。 194

“使罪身灭绝”。“*身*”意味着肉体，但也意味着生命、感性、个人、个体、奴隶。罪有一个身，即是说，它是一个实体，它有一块影响区域、一个活动基础、一种下层建筑；它在时、物、人的世界里有此在性，有一定范围、独立性、实质和积极性。作为“身”，它始终是直观的和历史的。刚才提的问题正是：我们是否在罪中继续生活，即我们是否能继续知道和要求这种罪的直观化和历史化。这罪身是*我*身，是*我*暂时的、物性的和人性的存在，我与这存在难舍难分，融为一体。只要我活在肉身之中，即只要我是我所是的，我就是罪人，我“仍在罪中”（6：1）和“仍在罪中活着”（6：2）的状态就基本上是理所当然和不可避免的。将旧人钉在十字架上正是要消除上面“只要”二句描述的状况，正是要扬弃这肉身

即我以暂时性、物性和人性为规定的存在。因为我活在肉身中，所以我是地地道道的罪人；只要我活在肉身中，我便是地地道道的罪人。旧人死了，我与旧人的同一性扬弃了，这就是意味着我与此身的一体性被扬弃了。作为新人，我不再生活在此身中，我的存在不再由暂时性、物性和人性规定。在基督之死的危机中，我的肉身、此在和如此在作为一个整体显得极为可疑，被“扬弃”后与非直观的新人建立了关系；我与耶稣同钉十字架后，便与这里所说的新人毫无二致。这一整体等待这样的“身”：作为属于上帝之义的身体、生命、感性、个人、个体、奴隶，它是新人之身。这一整体等待复活。

“叫我们不再作罪的奴仆”。旧人的十字架之死（按其意义在此也195 是“复活的未来”）宣告此身的扬弃。这种扬弃无形地进入我们的视野，罪孽权力的丧失是其题中应有之义。我若不再等同于那与此身难舍难分、融为一体的旧人，我就不必再作罪的奴仆。罪的活力不复存在。罪成了旱地之鱼。罪成了新和弦中走调的次重音，我（作为我所不是的我）获得了自由。罪无权对新人颐指气使，因为新人之“身”属于另一范畴。既然我与基督之死彼岸的新人具有同一性，等待复活的我就必须、能够、可以和要求不作罪人。

“因为已死的人是脱离了罪”。恩典并非人的一种与其他可能性并存的、也允许罪的可能性占有一席之地的人性可能性。恩典是人的神性可能性；人的这种神性可能性剥夺了人自己的可能性。恩典是直观的人与他基于上帝的非直观个体的关系；前者之于后者，犹如死之于生。我们此在和如此在的“永恒未来”，即我们在上帝中之所是、所知和所愿，散布着疑惑、不安、震惊和不可能性，耸立着，犹如向外突出的飞崖绝壁高悬在我们的过去、现在和将来之上。发起这种攻击时进入视野的人，“要”(6:5)即“将要”在复活中与基督结合的人，不同于是我之所是、知我之所知、愿我之所愿的人。作为死者，他不具有生者的功能，他不会犯我在过去、现在和将来都犯的那种使神人化或使人神化的过错。他的生活全赖赦免，全赖上帝不顾直观的人世现实在法庭上宣告无罪的判决书，全赖上帝特有的（从我们的角度来看乃是不可能的）生活可能性。他以否定之否定为生，以对堕落的否定、以对亚当非直观之罪的否定为生。从他那里（只要恩典确立了他与我之间的同一性，那么也是从我这里），罪人的存在、知识和行为绝对得不到任何补给。从他196 那里（从我这里），罪人只会受到打击和怀疑，只会陷入绝粮的困境。从

他(从我)的角度来看,不管背后写的是什么,人生的这一页已经翻过来了。诚然,我(作为我之所是的我)在自己直观的存在、知识和行为中总是避免不了频频犯罪,但是,我若受恩,若与我所不是的人、与新人建立了关系,那么,我甚至不可能想象竟然还会有这种"避免不了频频犯罪"的可能性存在。在过去、现在和将来,这一"避免不了频频犯罪"的可能性确实避免不了;然而只要我由于受恩而具有与新人的同一性,那么这种过去、现在和将来对我来说就都是昨天,都是一去不复返的昨天。

> 8—11 我们若是与基督同死,就信必与他同活。因为知道基督既从死里复活,就不再死,死也不再作他的主了。他死是向罪死了,只有一次;他活是向上帝活着。这样,你们向罪也当看自己是死的;向上帝在耶稣基督里,却当看自己是活的。

"我们若是与基督同死,就信必与他同活。""仍在罪中"是不可能的(6:1),这一断言应着重通过有力的否定来证明。有力的否定意味着为罪人而"与基督同死",意味着这种意义深刻的死亡。作为受恩者,我们位于这种死亡的彼岸。只要我在耶稣里等同于 x(x 位于这种对我们已知之人的扬弃的彼岸),我就是作为一个罪人被钉在十字架上、被处死和被埋葬。我们没有其他选择,只能(强调 6:4 中已经谈到的内容,)小心翼翼但又斩钉截铁地指出:这"不!"特有的冲击力来自一种"是!"(这种"是!"本身否定了所有"是!"和"不!"、所有此岸和彼岸、所有"不仅……而且……",所有二元性、张力、极性、异质性、二律背反);即是说,那迄今为止经常披着纯粹否定外衣而与罪的可能性相对的东西原来是一种积极的可能性。——"我们若是与基督同死,就信"。恩典心理敢于认定人类存在的"非给予者"(das Nicht－Gegebene)在上帝中成了"已给予者";而信仰,则是恩典心理最初和最终、唯一和决定性的材料。信仰是从旧人到新人、从旧世界到新世界的步伐,这一越界的步伐无与伦比,不可撤销,不可逆转。正是在其概念的全部悖谬性中,正是作为人性的空穴——不,是作为神性的内容,正是作为人的缄默、无知和等待——不,是作为神性的言谈、智慧和举措,正是作为最后的人性可能性——不,是作为第一个神性可能性,信仰意味着转折、转变、转向。在这些变换过程中,"是!"与"不!"、恩与罪、善与恶在人身上的平衡状态受到干扰,消失殆尽。我们若与基督同死,他的十字架若是我们 197

的机会,我们若可藉此理解我们存在的疑难以及这一疑难所含的神性、超越自身的必然性,若可在世人的终结里看到上帝的开端,若可在上帝忿怒的暴风雨里看到上帝仁爱的艳阳天,那么,我们就是信仰者:新纪元开始了,人开始在上帝之中存在了,无与伦比的一步跨出了,不可逆转的、甚至排除了任何逆睹可能性的转折实现了。——我们坚信"什么",如果绝对因素和基督十字架的光焰之中信仰不仅显现而且在,不仅是空穴而且是内容,不仅是人之信仰而且是上帝之忠信? 我们坚信,基督为我们而死,因而我们与基督同死。我们坚信自己与显现于彼岸的、非直观的新人之间存在同一性。我们坚信自己以对上帝的认识、以复活和上帝为根据的永生。我们坚信自己"必与他同活"。这就是说,我们坚信的对象是我们自己,是作为"复活的未来"的非直观主体的我们自己。这一信仰,这一以应有的审慎和保留态度、用问号和惊叹号定为"我们的"信仰的信仰,正是位于通常和可能的心理之外的、具有积极意义的不可能性:即不可能指望罪是一种与恩典并存的可能性。"信则有"! 我们信,我们就已远离罪孽。

我们"知道基督既从死里复活,就不再死,死也不再作他的主了"。198 信仰是冒险,是敢于知上帝之所知,因而也是敢于不知上帝之所不知。这一冒险行为的可能性在于:它根本不能作为一种人的可能性来考虑,它是以向一切人的可能性提出疑问为先决条件的,它是人耗尽自己固有的一切可能性之后在上帝、在上帝本身、仅仅在上帝之中才能具备的可能性。信仰意味着止步、沉默、顶礼膜拜、一无所知。神人之间质的区别变得一目了然,上帝与时、物、人的世界之间的矛盾成为不可避免的必要认识,死亡成为天国唯一的(唯一!)形状比喻。这就是"耶稣一生"的直观意义:良医耶稣、救世主耶稣、先知耶稣、弥赛亚耶稣、圣子耶稣——这一切被越来越明确地定义为"钉在十字架上的耶稣",这一切显然不是意为、也不能视为人的可能性。这就是基督教信仰的直观意义:认识到贯穿耶稣一生的死亡线是全部人生的律法和必然性,认识到我们与耶稣同死,即认识到,在上帝面前我们一无所知,因而只能止步、沉默、顶礼膜拜。——耶稣一生特有的直观意义只能勾勒为对一切人类可能性的扬弃,但显然又以一个作为危机起点的非直观核心、以一种作为自身所有直观可能性的衡量尺度的不可能性、以一种具有指向性和凝聚力的东西为前提。一个起主动作用的耶稣显然非直观地面对着最终只能视为被动承受者的耶稣,去而复返、在云端里带来圣父天国的

人子耶稣显然非直观地面对着敲响神殿和尘世丧钟的耶稣，复活的耶稣显然非直观地面对着被钉在十字架上的耶稣。耶稣的一生实现了对上帝的赞美，离开对这非直观赞美的启示和观照就无法理解耶稣一生的直观意义。这启示和观照是耶稣基督死而复生。耶稣所受之审，是义。耶稣所赴之死，是生。耶稣所言之"不！"，是"是！"。在此揭示的神人矛盾，是和解。耶稣直观之生的这种转向，是在新人耶稣非直观的整体中，是在有躯体、有形骸、作为一个个人的复活者身上显现出来和为人所见的。然而，这种转向的启示和观照构成了为人所能直观的历史的界限，也构成了拿撒拉的耶稣为人所能直观的一生历史的界限。作为这种转向的启示和观照，它并非与这历史的其他事件并列的某一"历史"事件，而是"非历史"事件，是作为界限环抱其他事件的。复活节前后发生的事件都是对这"非历史"事件的一种引示。假如它本身是某一"历史的"——心理的、形体的或超形体的（hyperphysisch）——事件，假如它是发生在一个平面上的——在这个平面上，除了各种多少带点"虔信"的大大咧咧或钻牛角尖的论点之外，假死的、欺骗的、主观的和客观的幻觉假说包括唯灵论（spiritistisch）和人智学（anthroposophisch）也有资格参与讨论——事件，那么，在直观的死亡之路转向时，在确立被钉十字架者非直观的对立面时，上台发言的就不是上帝本身，就不仅仅是上帝了；那么，无论如何解释，复活就仅仅意味着耶稣赴死时弃之身后的那一系列人类可能性的繁衍而已；那么，耶稣就不得不再死一次，以便实现他生命的意义，以便未识之上帝（他独处无人能及的光焰之中，一切直观的心理、形体、超形体在他面前不过是尘埃）得到他应得的服从和尊崇。一切在历史中可能的、或然的、必然的或真实的东西，都是须臾即逝、必定腐败、难免一死的，都跪在死亡的权柄之下。假如复活故事的"历史性"事实（比如三福音书作者笔下的空墓穴或者《哥林多前书》15 章中描述的种种"显形"）和复活本身之间存在这一种直接的、非间接的连续性，假如复活本身在某种意义上是一历史事实，那么，无论怎样言之凿凿，无论怎样殚思极虑，复活也会卷入作为历史平面之特征的那种是与否、生与死、神与人之间的荡秋千游戏。因为，相对主义认为伟大与渺小并列，认为大中有小、小中有大；而面对这种相对主义，无论哪一种存在和现象，无论怎样令人注目的更新，无论怎样闻所未闻的体验，无论怎样举世无双的奇迹，都不能在这片天空下和这片大地上确保自身无虞。这样一来，复活就带有一切历史事物都有的

199

200

遥远性、模糊性、不确性和原则上的可疑性。与各人心中源自复活的印象相对立的，便是明显得多的、对此类印象的淡化和歪曲；与复活带来的社会效应相对立的，便是生动得多的、“基督教的”无效和失真状态；与复活散发出来的无比纯洁和高尚的魅力相对立的，便是其他更胜一筹的光焰和力量的影响（参见欧韦贝克！）。这样一来，对十五万年人类历史的反思，“对微不足道的两极偏移导致的、虽属已往但不无复返可能的冰河纪的”反思，“以及对各大文化系统的兴亡盛衰的”（特洛尔奇）反思，就获得了一种地位和意义，获得了它及类似的反思本来确实不该有的在神性事物方面的发言权。而且不仅仅是反思而已！一旦“基督教”成了一种历史、暂时和尘世的现象，一旦它由于神学家的全面背叛再也意识不到：它的真理不仅位于“不！”、死和人的彼岸，而且也位于以下可能性的彼岸，即我们根本不能将是与否、生与死、神与人相互对照，以这样或那样的方式使它们首尾相连或鹬蚌相争。“死里复活”的概念已经说明了这一点：“你们怎能在死者中寻找活人呢”，怎能在历史现象如“基督教”兴亡盛衰、即有其可能性也有其局限性的这一平面上、这一空间里寻找上帝的真理呢？复活的概念来自死亡的概念，来自表示一切历史事物终结的死亡概念。肉身复活的基督总是一再和肉身钉十字架的基督相对，而不是和其他什么相对而存在。他总是一再作为全新天地里全新的人“按着灵性说复活”、显现、为人所见，条件是“按着肉体说，他被治死”（彼前 3：18），即是说，他将一切直观的、人性的、历史的可能性（即使最为值得惊叹的超形体存在的可能性也不例外！）视为其所是（即视为直观的、人性的、历史的可能性！），弃之身后，从容赴死。他被钉十字架而复活，作为尘世旧人告终而成为上帝之中非直观的新人；作为这样的人，他就摆脱了历史事物的相对性，摆脱了时间对历史事物的根本威胁，摆脱了死亡。他“既从死里复活，就不再死”。他的复活是“非历史的”事件，正是因为这一缘故，正是通过这一方式，“死也不再作他的主了”。这种生命永不消逝，这是不可撤销之生命，是上帝之生，是上帝认识的人生。——高擎信仰的我们敢于从上帝那里汲取这一关于人的认识，知道这一生命即耶稣复活之生命乃是我们的生命：我们“必与他同活”（6：8）。显而易见，将这一生命称为“我们的”生命的“我们”不是我们；这一认识只有作为关于我们之死的知识才会变得直观；知道这一生命的信仰只有作为我们与基督的共同赴死，作为敬畏的、谦恭的、热爱的无知才能产生。只要信仰产生了，只要随着非直观

的、不可能的(在耶稣死亡之路的直观性中向我们迎面走来的)认识客体确立了一个同样非直观和不可能的(处于生死分水岭彼岸的)认识主体,只要"我们将活着"这一"复活的未来"——作为基督之死的反面——是一种全新的"我们"赖以产生的前提,那么,我们就是新人,我们就是拥有一种积极的不可能性的人。这种积极的不可能性意味着,我们不可能再过那种包括罪之可能性的生活。

"他死是向罪死了,只有一次;他活是向上帝活着。"人的可能性在基督之死中被扬弃了,这意味着罪的可能性被扬弃了。耶稣一生的意义必定是死,因为人位于死亡此岸的全部可能性本身就是罪的可能性。在暂时、万物和人类的世界里生活,就是在非直观的、因堕落而远离上帝的处境中生活,就是在过于直观的、因使上帝人格化而靠近上帝的处境中生活。如此活着,在上帝面前就没有什么直率、纯洁、无辜可言,就没有什么义可言!这种生命的意义和终极目的,这种生命中的生命永远是罪孽。但现在耶稣死了。这一死亡的意义和终极目的,这种死亡中的死亡是上帝:上帝位于这种生命之死的彼岸,因此是人的一种只能在死之形状比喻中直观化的(不可能的)全新可能性。正因为人的这一全新可能性意味着他实实在在地靠近上帝,意味着他的无辜,意味着他的义,所以它只能在死之形状比喻中、只能在对人旧的生活可能性的原则否定中直观化。只要它在基督之死中确实被直观化,只要基督确实因死而活在上帝之中并站到我的位置上,只要我确实"信"(6:8)而与他同死以便与他共生,一个截然不同者就"只有一次"进入我的视野。这一截然不同者是对立面,我与他非直观地浑然一体,与濒死的基督则是直观地浑然一体。这一截然不同者,这一复活者,这一赎罪而丧生者,这一生活于上帝之中者,是此人,是此个体,是此灵此肉——他站在我的位置上,他是我。因为基督之死是那尚会死和必然死的生命的终结,是无辜战胜罪孽的凯歌,是宣判"你的罪赦免了!",是基督不再死了,是死亡与复活的顺序不可逆转,所以,罪孽与恩典的顺序也不可逆转,我这赎罪而丧生者在基督中为上帝而生。我不可能既是罪人又是受恩者。我只可能处于从罪孽到恩典的(不可逆转的!)转折之中。

202

"这样,你们向罪也当看自己是死的;向上帝在耶稣基督里,却当看自己是活的。"我们是否敢冒信仰之险?这一问题是证据的证据,决定我们对已被证明的局面的认识。信仰意味着见上帝之所见,知上帝之所知,意味着像上帝那样算。上帝"算"(3:28;4:3)定有向罪而死、向他

203 而生的人(6:10)。这种新人深得上帝青睐,这种新人的启示和观照是耶稣基督的死而复活。复活的力量在于对这新人的认识;通过这一认识我们认识了上帝,准确地说是被上帝认识(加 4:9;林前 8:2—3;13:12)。恩典是复活的力量。直陈式在此自然而然地变成了命令式,这命令的含义只能是真理的现实性,只能是"认识中的存在"(esse im nosse),只能是被认识者、认识者和认识的现实性。"不可能既是罪人又是受恩者",这一积极的不可能性是存在的——那就让它存在吧!对罪孽的宽恕是有效的——那就让它有效吧!"你是随基督为罪而死的,现在就为它长眠吧!你是随基督旨在为上帝而生复活的,现在就为他而活着吧!你被置于自由之中,现在就自由吧"(施拉特)!"成为你在基督中已是的"(戈德特)!复活的力量是钥匙,是徐徐打开的门户,是跨越门槛的步伐。恩典是对平衡的干扰和扬弃。不可能的可能性产生了:我们可以(不断地!)称"我们的"生活现实性为弥天大谎,可以(不断地!)伸展双臂拥抱我们在上帝中生活的现实性!我们——作为我们所不是者,作为"复活的未来"的主语——不能就那些上帝不知的事情提问。

服从的力量
(6:12—23)

204 12—14 所以,不要容罪在你们必死的身上作王,使你们顺从身子的私欲。也不要将你们的肢体献给罪作不义的器具;倒要像从死里复活的人,将自己献给上帝,并将肢体作义的器具献给上帝。罪必不能作你们的主,因你们不在律法之下,乃在恩典之下。

"所以,不要容罪在你们必死的身上作王,使你们顺从身子的私欲。"恩典是服从的力量。它是理论,但也是实践,是理论意义上的把握,但也是实践意义上的着手。它是直陈式,但具有无条件的绝对命令式的涵义。它是命令、呼吁、戒律、要求,具有直截了当地断言的力量,人们对此不得不服从。它是知识,与它相应的意志并非作为异样的、其次的或追加的现象与它并列,而是直接在它之中。它是关于上帝意志对象的知识,以上帝的意志为意志。这是因为恩典是复活的力量。它

是认识，即认识到人被上帝认识了。它是人的意识，即意识到自己在万有、一切生活内容、一切实质、一切此在和如此在的彼岸是由上帝创造的、由上帝推动的、在上帝中静止的存在。如果人在它之中重新找到自己，它就是这一由上帝创造的在本身，它是上帝创造和拯救的新人，是在上帝面前称义、上帝为之欢欣的新人；上帝也在他身上重新找到自己，就像父亲在孩子身上重新找到自己一样。藉着复活的力量，在从死到生的危机中，完全由于信仰和恩典，我成了新人。要求这受恩的新人"以上帝的意志为意志！"是明智之举，因为这种人就其存在而言本来就向往上帝、以上帝为生活的出发点。作为受恩者，我能倾听和理解这一要求，以此作为对我自身源泉的思念，作为对我自身存在的首肯。这一要求的同义语是"我（不是我！）在"。这一要求创造、唤醒了我这个受恩者，是它使我振奋、躁动、不安。这一要求体现了对人世、对世人、对我自己的攻击；而我则是攻击的主体、载体和武器。对我这个受恩者来说，罪是绝对的疑难，而不仅是相对的疑难，罪并非只是众多可能性中一种较差的可能性，而是绝对的可能性，是隐藏在人类好坏优劣一切可能性背后和君临其上的命定和强权，是似乎与我身必死（我与这"必死的身"浑然一体）这一事实同在的对我的统治。作为受恩者，我不能承认、同意、期待这种统治。这种统治以一种现存、一种前提自居；我只能对它这种要求报以绝对怀疑的目光。我能看到罪孽，但我只能把它（正是它，正是作为一切人类可能性的必然性的它！）看作不可能性。只要时间还是时间，人还是人，世界还是世界；只要死尚未被凯歌声淹没，必死者尚未被生命力吞噬，只要我（滞留于基督之死此岸的我，不与新人等同的我，尚未受恩和折服的我）还是我之所是；只要我左脚还在坟墓里，还是一个凡夫俗子，相应地表现出可笑的偶然性和怪诞性，受到可怖的生死过程的限囿，与莫名其妙的宇宙偶然的物性交织在一起，甚至合而为一；那么，罪过去、现在、将来就都以这"必死的身"为居所。这身不可能是自然之身、纯洁之身、无罪之身。假如不是这样，那么，这就意味着难免一死者已经吸收了永恒性，必定腐烂者已经吸收了不朽性。这一躯体尚未获得永恒和不朽，这就表明它具有罪身的特征。然而我们却不能鉴于这一特征而死抱着恩罪二元论和是否对立说不放。因为，随着"旧人钉十字架"(6:6)，正是身体的这种必死和负罪的特征遭到扬弃、非难、抨击和攻讦，"叫我们不再作罪的奴仆"。"旧人"，人类可能性范畴的人，与这以必死性和负罪性为特征的肉身浑然一体而构成

205

一个“自我”。但是，对他有效的，却不适用于我这个恩典、与基督同死的人。作为受恩者，作为与基督同死者，我不能承认居留在我必死的躯体之中的罪的统治权，也不能承认罪在我必死之身这一范围内的统治权，不能承认此身特征由罪决定。即使在必死之身的范围内，罪也受到了威胁，也遭到了非难，也基本上被赶下了宝座，因为正如一旦旧人钉十字架，基督便是我的希望，我的躯体也在分享新人不死和无罪的希望。它与我所是的“我”一起跟我所不是的“我”建立了联系。它与我同在，但不是罪无可争议的辖区和行动基地，而是罪不得不为其统治权战斗的沙场。罪的对手*甚至连*罪对我必死之身、对局势、对历史、对整个有限目的的王国、对我存在的“外表”（不错，*正是*对“外表”。因为从存在角度来看，不是“内在”的岂能是“外表”？）的统治也不能承认、同意和许可；这个对手就是我，就是作为受恩者和新人的我。*我*是怀疑者，*我*是反对这种统治的革命家。既然如此，我就不能同时又袖手旁观，在恩典与罪孽两者之间不偏不倚。我不能将罪视为与恩并列共存的可能性，而只能视为这样的可能性（作为*人的可能性*！）：它本身会通过恩典的不可能性变成可能性。目光所及之处，存在着罪这人的可能性，这是可以解释的；然而，我将这种可能性视为*我的*可能性，这却是不可解释的虚拟状态。罪以我必死之身为居所，这是可以解释的；然而，我与罪达成妥协，势均力敌，相安无事（modus vivendi），这却是不可解释的虚拟状态。可以解释的是：我必死之身的“欲望”确实存在，作为肉体必死和负罪的特征、爆发和暴力而存在。我的寝食需求、我的性欲和自我实现的本能、我的气质和独特性、我贪婪的求知欲、我嬉闹的艺术冲动、我横冲直撞的意志力、最后还有我无出其右的“宗教需求”连同与这一切相应的宏观、社会的“欲望”，所有这些欲望都植根于暂时性、物性和偶然性之中，与我躯体、我宇宙存在的必朽性错综复杂地缠绕在一起，从而表明自己是我必死和负罪的活力，是因为有罪已然交付给死神的生命。解释这一欲望之生的现实性易如反掌。然而，不可解释的虚拟状态是：作为受恩者，我自己赞同、“*顺从*”我的上述特征；我没看到上述现实性是相对而言的，相反赋予它一种*超验的*现实性；我形而上学地使它神性实体化（为第二者、已在者），即对它毕恭毕敬，奉若神明，*封它为圣徒*，给它套上宗教的光环；我作为新人的生命和我必死躯体的生命并非像“有”和“无”一样相互对立。不可解释的虚拟状态是：我忘记了一切须臾即逝的事物都是一种形状比喻；面对深渊，面对将我所是的“我”与

我所不是的"我"隔开，直至时光终结的深渊，我不再有那大有裨益的震惊感；我在上帝的自然性和我的自然性之间寻找和发现了一条未被掐断的、不再由原则上的否定掐断的线。不可解释的虚拟状态是：我不是作为受恩者而具备和操纵自己的、相对于"我必死之身的私欲"而言属于另一范畴的活力。作为受恩者，我们"蒙所赐之义"(5:17)；愚蠢莫过于不去发挥这种战斗力。我们将"在生命中作王"(5:17)；荒唐莫过于肯定我们在死亡中为奴的处境。"记住，圣人在肉体中也有邪恶的情欲—— 但他们不会跟在七情六欲后面亦步亦趋"(路德)。

"也不要将你们的肢体献给罪作不义的器具；倒要像从死里复活的人，将自己献给上帝。"人的"肢体"，人心理—生理的机体、人在宇宙中的存在就其全部因果关系而言是"不义的器具"，是狂妄自大的工具——人竟敢将自己等同于上帝，从而狂妄自大地阻挡了真理(1:18)——，人在这种奴隶起义所谓的自由中成了受制于罪的囚犯，不得不将自己所有的一切"献给"罪；这些就是一再出现的我们直观的生活可能性。但是，这一直观的生活可能性在受恩者"顺从"的非直观力量中遭到了否定。从存在的角度看，它不是我的可能性。你不是囚犯！你的肢体不是注定用来、也没有能力建造巴比伦塔！不要将肢体献给罪！将你自己(作为受恩者的"你"将未被拯救的"你"，作为新人的"你"将作为旧人的"你"连同肉体的四肢)献给上帝！你(就存在而言)是属于上帝的！"一方面至死不渝地打算以自己的本质或多或少与上帝作对，打算用上帝赋予的双手去打上帝的耳光，另一方面又寄希望于基督；难道这可能是并行不悖的吗"(布鲁姆哈特)？环顾四周，这可能性确实存在；但是由于人非直观的受恩，这可能性的根基被掏空、冲蚀、撼动了。这可能性的山岩上露出了一个窟窿、一个空穴，产生了服从的力量；服从的力量作为另一范畴的可能性推翻了这一可能性。第三种可能性，即"时而受雇于罪孽攻击上帝，时而受雇于上帝攻击罪孽；或者，在肉体生活的领域里侍奉罪孽，在精神生活的领域里侍奉上帝"(查恩)，这第三种可能性是被彻底排除了的可能性。你们是从死里复活的。生死之间没有第三种可能性。在这场战争中，没有什么投敌者，没有什么斡旋者，没有什么中立者。有山岩的地方就没有坑穴，有坑穴的地方就没有山岩。

"……并将肢体作义的器具献给上帝"。现在显显你的身手吧！

208

(Hic Rhodus,hic salta!)[1] 献给上帝,由上帝支配,从存在角度来看这意味着:必死肉身的肢体也被支配了,并且被积极地支配了;顺从这非直观力量扬弃了我们全部直观的生活可能性,从而使它彻底转向;罪在死中统治的地方(正是在这而不是在其他什么地方!),如今恩典称王了,通过义、通过创新的赦令、凭借上帝认同、接纳我们时的那句"尽管如此!"称王了;我们可疑的、被遗弃的必死之身成了上帝仁爱的颂歌,成了上帝荣耀的盛器,成了上帝之义的工具。如果不是通过一个不可能变得可能的过程,这一切怎么可能呢? 如果不是从死里复活,人怎么能够哪怕仅仅是聆听这一要求呢? 问题正在这里。恩典既突破了神秘主义的、也突破了道德的栅栏,因为恩典的直陈句是作为这一命令式、作为"不可能变得可能"(6:19)这一绝对要求对人说的。

"罪必不能作你们的主,因你们不在律法之下,乃在恩典之下。"恩典是服从的力量,因为(或曰只要)它是复活的力量,是认识的力量即我们关于自己乃是"复活的未来"的主语这一认识的力量,是冒险的力量即敢于期待我们的存在会是新人存在这一冒险行为的力量,是转向的力量即我们的存在由"生"向死、由"死"向生这一转向的力量。受恩者由上帝支配,其"肢体"由上帝所愿的支配。这样的人不是信教者,而是受恩者。即是说,不是由于他或许也在"律法之下",不是由于他在上帝那里"体验"了些什么,不是由于他能以某种方式在心灵、信念、行为中体现出非直观物的直观痕迹,以及得遇上帝恩典的印象,不是由于他大概也栖身于生命之水——能——在其中流淌的那条河渠之旁。他凭借顺从的力量制服罪孽,但这顺从的力量并非某项决定、某种倾向的力量,并非某一兴奋状态、某一激动(即使是无比激动的!)状态的力量,并非某一改变、某一命定的力量。或许他也会获得一些这类力量,也会拥有一种宗教甚至教会,也会"信仰"这个或那个,也会过一种祈祷的生活并持与这一切相应的宗教一道义的立场,也会预感、盼望、奋斗、忍受、占有、缺乏、以某种方式找到他在人类虔信的大魔窟里的位置。宗教史和宗教心理学能够例举大量"类型",其中之一不可避免地会成为他的类型(6:17)! 这一切可能是记号和见证,但却不是服从的力量,不是他在盼望("罪必不能作你们的主")中藉以对罪孽说"不!"、对上帝说"是!"的力量。这种顺从的力量不是类型的,而是原型的;不是具体的

[1] 语出《伊索寓言》,直译为"这里就是罗陀斯,就在这里跳吧"。——译注

(即使在最精致的意义上也不是!),而是本原的;不是宗教的,而是上帝的;不是律法,而是恩典。假若它等同于虔信、经验、体验以及诸如此类一般会体现出直观性和历史性的现象,那么"不要愿罪之所愿,要愿上帝之所愿!"这一命令显然便毫无意义了。试问,罪怎么会不在人类可 210 能性的领域里(高尚和最高尚的、魔法和宗教的心理经验也显然无一不属这个领域)称王?人,这种人,怎么能做到愿上帝之所愿?即使虔诚的人也不例外!有限的(包括出类拔萃的宗教)怎么能理解无限的?"有限的不能接受无限的!"(Finitum non capax infiniti!)当然,即使信教者的恩典体验也在与他其余生活内容的罪规定性搏斗;但这是两种人类可能性之争。坦率地说,在此根本谈不上什么恩典的胜利,在此上帝的真理和罪孽的真理确实充其量只能打个平手,在此"是!"与"不!"平分秋色。因为在此涉及的,原则上并非人存在(从生到死、从死到生)的转折,因而从存在角度来看,人完全不受上帝支配。在此,上帝的现实性与人"欲"(其中宗教欲与性欲、求知欲等人欲并列!)的现实性不同,得到的不是确凿和批判的认定;因而上帝意志在人身上的现实性(与原欲的意志恰恰相反!)也是虚无缥缈的,恩典在这一沙场上制服罪孽的胜利更是几近镜花水月。在此,基本上没有超越人类活力的界限,因而也就没有踏上上帝生命的领地。在此,说真的并不存在对罪孽说"不!"、对上帝说"是!"这种顺从的力量。在此,更准确地说是罪(在人类生命欲登峰造极、臻于完美的宗教中;5:20)的泛滥激起了上帝的忿怒(4:15)。但你们"不在律法之下",在宗教这一最终和最高的人类可能性的彼岸只有赦免在考虑之列(4:15;5:13);而在只有赦免在考虑之列的地方,你们便"在恩典之下"。"一种道义上理想的乐观主义公式"(里茨曼)?恰恰不是!恩典是上帝的王国和王权,是存在意义上的"受上帝支配",是上帝意志在人身上的真正自由,位于一切乐观主义和悲观主义的彼岸。恩典之所以是服从的力量,是因为它是人在那"服从" 211 不可避免、不容置疑、不可抵挡的平面上、空间里和世界中的存在。它是服从的力量,因为它是复活的力量;它是复活的力量,因为它是死亡的力量,是从死里复活的人的力量,是下面这种人的力量:他重新找到了自我,因为他在上帝本身、唯独在上帝身上丧失了自我。

15—16 这却[可以得出]怎么样[的结论]呢?我们在恩典之下,不在律法之下,就可以犯罪吗?断乎不可!岂不晓得你们献上

自己作奴仆，顺从谁，就作谁的奴仆吗？或作罪的奴仆，以至于死；或作顺命的奴仆，以至成义。

“我们在恩典之下，不在律法之下，就可以犯罪吗？”难道恩典在某种意义上就是犯罪的自由？难道认识了上帝中人生的非直观性、不可能性、非现实性就会导致这样的后果：人万念俱灰或者幸福地微笑着意识到，宗教对罪孽的斗争达不到任何目的，只能听任直观的、可能的、现实的生活按其自己的、由罪规定的路线发展？难道受恩意味着面对必死之身的欲望可以心平气和，面对统治这一未被拯救的世界的暴力可以无动于衷？难道意味着这样一种可能性：将这一肉体、这一世界的此在和如此在（比如通过援引创世说）理解为也是上帝所愿或上帝允许的现象，因此鉴于拯救此时此地尚未发生便与上述现象缔结和约或者签订停火协定？难道“受恩者”是这样的人：和那些激动、衰弱、在与罪孽的搏斗中几乎精疲力竭而陷入绝望的崇奉律法者相反，他选择了从容不迫的平民和名人的充分协调，选择了聪明的人道主义者怀疑、慎重但又有人情味的平衡，或者选择了神秘主义者或多或少忧郁或欢快的“中心观察”（Zentralschau）作为上帝与尘世、彼岸与此岸、最终拯救与堕落造物之间的净土？难道我们对罪孽统治之下的存在和如此在的全面否定结果并不亚于同样全面的肯定，作为实际上毫无意义的“另一方面”、另一种烛照生活的可能性以某种方式与这一全面肯定相安无事地对立？——这一解释显然难以反驳，如果“恩典”本身仅仅是一种新的律法表现形式的话，如果它仅仅是一种新的、最为极端的、无比险峻的人类可能性，即二律背反的、神秘主义的、清净无为的、被动和“等待”的可能性，相对于其他积极可能性而言比较消极的可能性，这一解释就显然难以反驳。假使恩典是一种人类可能性，其他一些人类可能性在其发展过程中与它相安无事、保持平衡显然就是再正常不过的事了，“恩典”显然也就在多种意义上表示犯罪的自由。——谁与保罗、与宗教改革家不同，即使观察“恩典”也只从律法的角度出发，即使观察上帝也只从人类宗教和道德、人类有为和无为的角度出发；谁不能做到坦然而坚定地就不可能性的、在上帝那里是可能的不可能性的范畴，反思永恒的观念；谁就不免一再将恩典和这种最后的、相对消极的人类可能性张冠李戴，从而造成混乱不堪的局面——无论他选择它还是拒绝它，无论他欣喜若狂而上了它的当，还是发起廉价论战与它为敌，他都会酿成大乱。

212

因为，倘若“恩典”意味着：上帝事必躬亲，所以人不能有所作为也应该碌碌无为，那么，我们显然只能或是怀着凡夫俗子因此溢于言表的满足感选择“无为”（这样做的结果是：人、“有罪之身”越发被推上宝座），或是像宗教的道学先生那样板着阴沉的面孔拒绝“无为”（这样做的结果是：人在与罪孽的斗争中继续“为”其所能“为”，直至“过犯显多”；5：20），或是（这将是最可靠和最常见的中庸之道）带着半瓶知识的半瓶良心在选择与拒绝、“无为”与“有为”之间左右晃荡（这样做的结果是：罪孽时而在人通常的自大里、时而在人宗教的狂妄里，时而又在两者之中庆祝自己的胜利）。凡可以如此阐释的，凡作为人的可能性不论被采纳还是被摒弃通常都有上述对人来说可能的后果的，均非我们宣布的恩典。我们认为：这些不可能是恩典，断乎不可！ 213

“断乎不可！岂不晓得你们献上自己作奴仆，顺从谁，就作谁的奴仆吗？”恩典的涵义既不是人能够和应该有所为，也不是人不能够不应有所为。恩典意味着：上帝有所为。恩典的涵义不是上帝“无论什么”都做，而是上帝做特定的事，不是做一般意义的事，不是在这里或那里有所为，而是在人身上有所为。恩典意味着：上帝赦免了人的罪孽。恩典是新人的自我意识。恩典是关于我们存在的、已有答案的问题。只有确立这一认识，通过回想基督十字架的批判意义增强这一认识，并使它免受形形色色的泛神论的影响，只有这一认识原则上不与我们是否能够、应该有所为或无所为的问题搅和在一起，才能正确地谈论恩典和罪孽。恩典是上帝高踞世人之上的国度、统治、权势和威力。恩典在原则上是与制约我们从最初到最终的所有人类可能性的罪孽定义相矛盾的。正是作为这种矛盾，恩典在原则上位于所有人类可能性的彼岸。然而也正是作为这种矛盾，恩典同时也构成了所有人类可能性的全新定义，意味着它们的危机、意义、尴尬处境，是向它们发起进攻的敌手。只要在此提出异议、形成矛盾的是上帝，恩典也是它们得到的许诺和希望。作为上帝高踞世人之上的权势和威力，恩典无论何时何地都不等同于这些人的“为”或“无为”；然而恩典也是这些人（非直观的）真实性，是他们“为”或“无为”（不可能的）真实的可能性，是他们（应该定义为他们的非存在）的存在。享有恩典意味着自身之中具有矛盾；这里涉及的矛盾不是我们在自身之中具有的“某物”，而是上帝本身在我们之中具有的东西：即针对罪人提出的异议、形成的矛盾。然而，因为我们从未见过不是罪人的人，所以这也是针对人本身的，是针对——我们自己

的。享有恩典绝对不是意味着：自己是这是那或者不是这不是那，做这做那或者不做这不做那。享有恩典意味着：在存在的意义上受上帝矛 214 盾的支配，即受上帝针对我们所是或所非、所为或所不为的一切提出的异议的支配，“献上自己，……顺从”这一异议，作它的“奴仆”。这样享有恩典乃是上帝位于我们固有可能性的彼岸的不可能之可能性，是上帝在我们身上行使的自由，他行使了这自由，并且是在我们身上行使的。我们是受恩者。我们受到恩典攻击的自我不仅不能摆脱这一攻击，而且也不能作为旁观者固守在这一攻击现象旁边，静候这一攻击可能导致的结果。自我必须通过作为受攻击者死去（被钉十字架死去，6：6）而本身成为进攻者，以便在（从神性异议之死）复活后发现自己与提出异议的上帝之间的一体性。因为，神性异议的内容是：我们不是我们；上帝创造和拯救的个人宣布自己将作为我们个体的此在和如此在未有的真实性而来临；在这未有的真实性面前，个人已有的真实性变为非真实性。我们受到了攻击——这攻击来自我们在上帝中的存在。由此可见，“你们……就作谁的奴仆”。你们就是如此，从存在角度看，你们不可能不是如此。你们是奴仆（奴隶），你们是为了服从而存在的。你们是上帝的奴仆，即是说，你们存在是为了服从神性之“不！”，服从你们本身之中、针对你们本身、针对罪孽响起的神性之“不！”。从存在角度看，你们不能对罪孽说“是！”。

你们是奴仆：“或作罪的奴仆，以至于死；或作顺命的奴仆，以至成义”。必须看到，无论犯罪还是受恩都涉及一种存在关系，都是一种奴隶式的存在：两者相互排斥，也排斥中间状态；只有在这一非直观的瞬间，两者才能并存。在这一非直观的瞬间，我们受到来自我们在上帝中的存在的攻击，从一个主人手中逃出投靠另一个主人。关于只能明确规定的东西的、即关于我们的存在的规定，关于不可分割的个人的、而且是关于他的整体性的规定，处于他一切可能性彼岸、因而却包容他一切可能性的规定，一种最严格意义上的“奴仆”状态，这些既是罪也是恩。正因为如此，两者只能在一种“非此即彼”关系中相对而立。正因为如此，受恩者不能心平气和地接受罪孽这一对立面，不能容忍罪孽与 215 自己平分秋色，不能将罪孽视为一种可以考虑的可能性；同样，罪人也不能将恩典视为一种可能的可能性，不能以恩典为自己的游戏伙伴。两者是派别，而且在下列程度上是真正的、排外的派别：罪人看不到恩典，受恩者看不到罪孽，他们只能看到不可能性，而这不可能性对另一

方来说却是唯一的可能性。这是因为"服从的力量"也是源自罪孽。纵然我们只知道这服从的力量,罪与恩之间也没有什么平衡可言:纵然如此,我们作为"罪的奴仆"也只得坚决反对恩典提出的拥有我们这些已有规定、已有买主的人的要求。如果我们是"顺命的奴仆",那就更是如此,"岂不更加倍"(5:15、17)如此!在这里为奴或在那里为奴,一个人在亚当中存在或在基督中存在,这两者方枘圆凿,是没有任何"兼容性"的。在此应该指出,律法、宗教、道德一本正经地鼓动人们起来反抗罪孽,但并不能导致这样的裂痕、这样的不安,并不能这样使恩与罪、上帝与尘世、彼岸与此岸丧失相互担保的可能性,正相反,它总是起一种归根结底是抹煞界限、居中斡旋和息事宁人的作用;但如果我们希望"不在律法之下,乃在恩典之下"看人的生活处境和生活问题,如果我们绝不指望人、而是企盼上帝战胜罪孽,那么,人的生活处境和生活问题就不会像6章15节的旁观者提问时所推测的那样得到改善和缓减,而在是原则上更加艰难和尖锐了。因为我们"不在律法之下,乃在恩典之下",所以没有什么犯罪的自由,所以我们面临的是一种没有桥梁连接的、非此即彼的局面。

17—19 感谢上帝!因为你们从前虽然作罪的奴仆,现今却从心里顺从了所传给你们道理的模范。你们既从罪里得了释放,就作了义的奴仆。我因你们肉体的软弱,就照人的常话对你们说:你们从前怎样将肢体献给不洁、不法作奴仆,以至于不法;现今也要照样将肢体献给义作奴仆,以至于成圣。 216

"感谢上帝!因为你们从前虽然作罪的奴仆,现今却从心里顺从了……"通过向至高无上者发出呼吁,这句"感谢上帝!"显然向人类可能性提供了后备力量。然而,这句"感谢上帝!"也赋予我们自由,我们或许能够撇开人类可能性了。凭借这向至高无上者发出的呼声,凭借上述后备力量和自由,现在可以也应该勇于发起决定性的进攻了。通过这种攻击、推进、突围、突破,就事论事的通告成了布道、福音教诲(Kerygma)、宣言,即将特定的人(在此是指罗马的"基督徒"),称为恩典之下的人,认定他们身上存在服从的力量这一前提,因而可以意味深长地要求他们在认识中实现、在行动中认识恩典是如何征服罪孽的。凭借这句"感谢上帝!",可以也应该大胆地赋予这些人以下特征:他们

不是罪孽的奴仆，而是上帝的奴仆；从存在这一角度来看，他们罪孽之奴的身份取消了、扬弃了，不复存在了；对他们来说，直观地（过于直观地！）作罪孽之奴已是过去的事了，他们如今在、将来也会非直观地对上帝表示服从。"你们从前虽然作罪的奴仆，现在却……顺服"了！而且是"从心里"变得顺服了！这种直接的称呼是有意识的、不大胆使用前置法（Prolepse）便无法实施的行动计划：像上帝那样（2：16）认识这些或那些人的"心"；向他们发出忏悔的呼吁，向他们宣告赦免，似乎这是上帝对他们说的话；直截了当地要求拥有他们这些从存在的角度而言的受恩者，将他们算作上帝的臣民，使他们也得以享受复活的力量，并鉴于耶稣为他们在十字架上殉难而相信他们的服从力量。必须勇于实施这一行动计划。因为，如果不向听众说明：这里指的是他，是他受恩了，是他成了上帝国的臣民，试问如何能来谈论恩典和上帝国呢？不通过那种以（不仅仅是大胆而已的）"尽管如此！"的态度在恩典与这些或那些特定的人之间建立的关系，不通过那种正是也只是在他们身上从存在的角度实现的证明，试问又如何能证明恩典乃是所有人的神性真实？倘若不是强有力地超越个人（每个人！）罪孽奴仆的状态而为个人超前信仰（vorausglauben）恩典，并使这信仰进入个人自身，试问如何能信仰恩典，如何能将恩典视为非直观的服从力量制服罪孽的胜利？恩典（"免我们的罪过吧，如同我们免了人的罪过！"）敢于以"从心里"受恩这一状态为前提，敢于不去观照但却坚信这一状态，正是在这点上，恩典自我证明、自我证实、自我实现了。使徒敢于不去翘首企盼恩典的经历而坚信有人受恩，正是在这一点上，使徒与教徒（Religionsmann）之间的区别泾渭分明了。

217

"……所传给你们道理的模范"。为什么偏偏是这些人？这并非意味着其他人被排除在外了。对"犹太人"和"外邦人"，使徒原则上也同样大胆地采用了前置法。无论传教士还是罗马"已然"皈依者的写信人，都不能以一种有别于感恩的方式向（未识的！）上帝，向那位在人寻找他之前就已找到人的、人只需思念的上帝发出呼吁。然而，为什么"基督徒"直观的恩典经历不能激励、不能要求我们凭借"感谢上帝！"这句话唯独将他们称为受恩者？"所传给你们道理的模范"（和6章3节中谈到的洗礼一样）乃是一种"记号"。在这一记号所处的平面上，"基督教"与其他宗教一样并且与它们多方接触，以人性一直观的形式构成了经历、机构、教义、礼仪以及在不同"类型"中出现的宗教宣言。无论

保罗的学说，还是与此不尽相同的、对罗马"基督教"来说堪称"典型的"学说，都属于这些"类型"。是否不尽相同在原则上无足轻重。保罗也使用了对这些"基督徒"而言堪称"典型的"东西，作为具备引示和证明功能的、能提醒他们注意的"记号"。通过援引这一典型、偶然、直观的现象，保罗觉得有把握提醒他们注意那原型的、存在的、非直观的事实：即上帝找到了他们，他们得到了赦免，他们是受恩者。他提醒他们注意基督中的新人、复活的力量、服从的力量。不言而喻，这种提醒只是提醒而已，而提醒他们注意的受恩这一现实则是源自上帝，所以，对上帝表示感激的呼声的确不仅仅是表面上先于这种提醒而存在。 218

"你们既从罪里得了释放，就作了义的奴仆。"这就是保罗向罗马基督徒宣告的受恩状态：对他们来说，裂痕和不安产生了，平衡变得不可能了，他们在上帝中的存在开始攻击他们的此在了，罪孽与他们之间的主仆关系解体了，他们成了义的奴隶。复活的力量，对令死者复生的上帝的认识，使他们迷途知返了，——是的，使他们迷途知返了；这一转向完全是他们本身的、个人的步伐，而不是机械地发生在他们身上的现象。凭借复活的力量，他们自己迈出了这一步。这一现象绝无歧义，是不可撤销和不可逆转的。义并非受恩之人的一种可能性，而是他的必然性；并非一种可变的信念，而是他生活的不可改变的意义；并非一种温暖如春或寒气袭人的气氛，而是制约他的规定性；不是一种人固有的东西，而是他获得的状态。人类的自由基于上帝的青睐，而不是基于其他什么东西。不过，这自由是人身上神性意志的自由，而不是其他什么自由。你们在上帝之中自由，你们就拘禁在上帝之中。这就是恩典的绝对命令，存在的隶属上帝状态的绝对命令。在对这一绝对命令的认识中，旧人和新人的二体性产生了，弹指之间又在新人的一体性中遭到扬弃。你们在这一命令的权杖之下。

"我因你们肉体的软弱，就照人的常话对你们说……"我说：你们在，你们是，在这里自由，在那里为奴。这是"人的常话"。我们知道，这样直接地、全无辩证转折地谈论人可疑的直观存在状况，必然偏偏说了些本不能说的话。我们知道，我们这样大胆地谈论，不免带有某种朦胧的宗教和浪漫主义腔调。在这朦胧的双重光线下，"罪"和"恩"或者"信仰"和"非信仰"俨然是现实，人"有"或"没有"这些现实；在这些现实中，人"是"或"不是"什么。我们知道，任何特定的、可以这样或那样命名的人谈不上凭借复活的力量实现从死到生的转折，都谈不上摆脱罪孽而 219

获得自由，都谈不上作义的奴仆；谈得上这些的人的名字只写在生活的账本里；在恩典的问题上，谈不上这些人或那些人（比如儿童、社会主义者、俄罗斯民族、德意志民族－陀思妥耶夫斯基！库特！）直观的“是”或“不是”、“有”或“没有”。尽管如此，我们还是冒险这样谈论了。我们大胆享有这种浪漫心理主义的表象，因为，除了这类人性可能性的形状比喻，便没有什么话语可以表述赦免的神性直接性；因为，直接谈论却对“肉体软弱性”的“是”和“有”一字不提，这对人类有待开发的听觉来说，势必显得是淡化和减弱了赦免的声音；因为，这里涉及的是推倒最后一堵大墙，推倒“袖手旁观”这最后一堵可能妨碍我们理解源自上帝的人类革命的大墙，摧毁最后的表象，摧毁似乎人能“客观地”理解上帝这一最后的表象；因为，证明“你们”能够不知不愿罪孽，其关键是认清一点：上帝赦免了你们，赦免了你们本身，赦免的正是你们。即是说，我们以为知道，我们这样大胆地直接称呼（一切布道行为不可避免、但也不无可疑的标志）究竟是在做什么，于是我们铤而走险，虽是折服者，却像未折服者一样侃侃而谈。然而，在此千万不能忘记：我们是在“照人的常话”、以形状比喻的方式侃侃而谈；凡在信仰中说出的话，必然在信仰中听到；恩典必然是作为恩典（即作为人在上帝之中的、从直观角度而言并非已在的根据）而宣告和接受的。

220 “你们从前怎样将肢体献给不洁、不法作奴仆，以至于不法；现今也要照样将肢体献给义作奴仆，以至于成圣。”在此尤其不能不理会这指点迷津的手指：你们处于恩典的命令之下。处于恩典的命令之下！恩典扬弃了以你们必死之身为居所的罪孽。人的肢体受恩典、而不是受罪孽的支配。是什么构成了难免一死的人的规定性？是恩典，而不是罪孽。上帝是在恩典之中、而不是在罪孽之中站到人的一边的。恩典意味着：上帝将人的存在作为一个整体归于自己，为自己所有。恩典是上帝对一个不可分割的个人行使的权力。正因为恩典构成了个体的严重危机，所以恩典是个体全部此在和如此在中的真理。恩典不能平息，不能止步，不能沉默，不能放弃，即使面对阻隔非直观和直观、无限和有限的铜墙铁壁也不例外。它不能将直观的生命拱手让于罪孽，从而满足于一种“别样的”、“彼岸的”、非直观的义的生命。恰恰这点它做不到，否则就会产生恩典与罪孽的二元论；而恩典要证明自己确是恩典，恰恰必须扬弃这种二元论。恩典攻击的正是直观的生命，要求将它移交给义。必须受义支配的正是人的“肢体”。因为，“正是这必死者必须

汲取不死性"，这句话是对受恩者"复活未来"内容的表述。恩典若作为已在的现实而与我们具体生活内容的罪孽规定性双峰对峙，那么恩典就不是恩典了。无论如何，令人宽慰地指出还有一个美好的彼岸，都不能制止这种占有要求、攻击和危机，都不能制止我们此岸生活、我们"肢体"生活、我们在暂时、物性和人类的世界中的生活面临的这种占有要求、攻击和危机。是的，如果上帝对我们是仁慈的话，这种占有要求、攻击和危机就是势不可挡的。因为，如果上帝对我们仁慈，这就意味着：由于有美好的彼岸，由于彼岸显然不在这里，也由于彼岸显然正在临近、敲门、长驱直入，我们的此岸打上了巨大的问号。同样，无论如何以宿命论的观点使丑恶的此岸声名狼藉，都不能安慰我们这些面对危机 221 的人。是的，如果上帝对我们是仁慈的话，我们在危机中就不得安宁。因为，如果上帝对我们仁慈，这就意味着：我们再也不能顺应、屈服于此岸的丑恶，而是原则上与它针锋相对；正是它十足的此岸性和纯粹的消极性成了我们意识到的苦难，但也给了我们幸福的允诺，成了我们对匮乏的认识，但也给了我们希望。上帝对我们仁慈，这意味着："彼岸"涉及我们的此岸，我们的此岸与"彼岸"有关；因此我们不能承认隔离彼此两岸的封锁线。恩典这非直观的真理不能是别的，只能是大踏步的跳跃，恩典以一种不可能的可能性逼近直至时光终结受罪孽制约的直观存在、直观现象、要求直观的意志和实现直观的活动。恩典完全愿意让人耳闻、目睹、手触，完全愿意自我显露，被人直观。上帝非直观恩典的启示和观照（从历史角度看在非历史的边缘，从非历史的角度看在历史的边缘）乃是基督的死而复活（6:9）。作为新人，我不仅仅是我所不是的；而应该这样说：我也是我所不是的（5:1、9—11）。恩典意味着：你的意志在地上实现，如在天上！作为人与上帝的存在关系，恩典所能做的不外乎从表述这种人的神性真理的直陈式变成向这种人要求神性真实的命令式：你们迄今的行为与上帝的意志不符，现在愿上帝之所愿吧！你们迄今的身份是"不洁、不法"的奴仆，现在以同样的直观性、同样的具体性、同样的"肢体"作义的奴仆吧！你们迄今陷于"不法"，现在以同样的手段和工具成"圣"吧！你们迄今使上帝蒙受耻辱，现在以你们的躯体，在同样的生活条件、功能和状况中赞美上帝吧！这里向你们，向你们自己，正是向你们提出了要求：是迄今所非是，有迄今所没有，行迄今所未为！似乎"成圣"是一种人的可能性！似乎罪不是以与你们浑然一体的必死之身为居所！似乎时间不是时间，人不是人，物性不是物 222

性！似乎连你们的左脚也不再伸在坟墓里了！似乎皮囊已被生命、死亡已被胜利吞噬！似乎也能向你们提出这一要求，这一绝对的要求！满足这一要求的可能性，上帝意志在大地上、在人那里由人实现的可能性，即神圣的人生体现历史性和直观性、无限表达有限的可能性——这一可能性不仅不容置疑，而且我们必须从恩典的观点出发认定它归根结底是唯一的可能性，必须带着几近狂热的急迫感、憧憬和勤奋等待它的到来。倘若我们离开它也能够坚持下去；倘若我们能知足长乐，随遇而安，生活在这一可能性和其他可能性的平衡之中；倘若我们能够重新摆脱天生就是基督徒（哥特式！）的灵魂的不安；即是说，倘若我们不是伸出所有触角寻求一种由于上帝之义而被尊奉、整装待发、开放的、仿佛与上帝之义平行的生活可能性，而且这意味着这一平行线在我们的“肢体”上、在我们必死之身上直观形象化；那么恩典就不是恩典了。确实，受恩者的“复活未来”及其谓语“生活”涉及整个人，涉及他天堂的“部分”也涉及他尘世的“部分”，涉及新人（“灵”）也涉及被钉十字架的旧人“被扬弃的”肉体。确实，这一谓语并非寻常意义上的“未来”（似乎人可能要在一种时间的意义上“等待”这一谓语的实现！），而是囊括和席卷了人的过去、现在和将来。同样毫无疑问，另一谓语也涉及整个人：“罪必不能作你们的主！”（6：14），而且立即如此，哪怕一分钟也不会“等待”。然而，应该注意的是：这一可能性乃是不可能者的可能性。这一现象乃是非历史者的历史化。这一启示乃是永恒奥秘的启示。这一观照乃是对不可直观者的观照。人的这一所是、所有、所为乃是奇迹和全新的创造，与人其他的存在、财富和行为相比属于另一不同的（确实是另一不同的）范畴；因为它属于判若天渊的另一范畴，所以完全谈不上什么作为特例、作为第二种情况而与人“其他的”存在、财富和行为并列。作为这一所是、所有、所为，它是“得那从天上来的房屋，好像穿上衣服”（林后5：2），是发生在新的大地上、新的苍穹下的事情。这乍一看是那命令的局限，实际上却意味着那命令的极端尖锐化；这里的“然而！”实际上是“所以！”对此只能意会，不可言传。对此人的语言会有并非模棱两可的、并非“照人的常话”的表达方式吗？显然只是过于美妙的空想。因为毋庸置疑：这命令（正如与它相应的直陈式，6：18）是“照人的常话”的，因此需要那应该不是局限的局限。它向人提出了根本不能向人提的要求。它此时此地向人要求的东西以这“此时此地”的扬弃和脱胎换骨为前提。它要求一种可直接辨识的、绝非模棱两可的（在

223

"肢体"上的!)现象;它所要求的即使在基督之中、在复活节前后显现出来时也不可直接辨识,而是将在信仰和不快之间作出选择的权力留给了他人。这意味着"照人的常话"谈论、以直接称呼的比喻形式向人要求那只能理解为上帝所是、所有、所为的东西。如果对此不加考虑,如果对这命令中既起推动又起限制作用的"似乎"措词——这一措词提醒大家注意服从命令的力量乃是上帝的力量——不予理会,那么我们就不免像宗教道学先生那样运用前置法,不免像浪漫主义者那样想入非非,不免以一种无出其右的谄媚态度将形形色色的人之义与神之义、将形形色色的得救状况与拯救本身、将我们充其量可能经历的此生与永恒之生混淆起来。我们可能对此不加考虑(即不想到"我们必死!"——然而,何曾有人在某处某时想到这一点?),这就是模棱两可;一切有关恩典的谈论(只要是有关恩典的谈论)都被这模棱两可的歧义性困扰着。如果我们不得不谈论恩典,如果我们出于某种或多或少可信的理由这样做,那么显而易见,我们只能(这时我们明白自己在干什么!)"照人的常话"谈论,只能让恩典也说出它最终的话——这话如燎原烈火,　224
宣告我们必死之身成为义的工具即成圣。我们只能这样做,尽管不无危险:这话在我们嘴里会成为陈词滥调或胡言乱语。这在我们嘴里便不可能的话使罪孽成为不可能,它是作为法庭的上帝之义,是作为权力的上帝敕令,是作为创造的上帝之言。

> 20—23 因为你们作罪之奴仆的时候,就不被义约束了。你们现今所看为羞耻的事,当日有什么果子呢?那些事的结局就是死;但现今你们既从罪里得了释放,作了上帝的奴仆,就有成圣的果子,那结局就是永生。因为罪的工价乃是死;惟有上帝的恩赐,在我们的主基督耶稣里,乃是永生。

恩乃是由死而生的危机。因此,恩相对于罪来说是绝对的要求和绝对的服从力量兼而有之。因此,恩与罪之间不可能存在任何张力、极性,不可能存在任何均势、平衡或权宜之计。因此,"我们"作为受恩者就不能袖手旁观,不能斟酌掂量,不能将恩典和受恩视为两种不同的可能性或必然性都加以考虑和重视。因此,基督的福音不折不扣是导致不安、引起震惊的力量,是向万有提出疑问的攻击行为。因此,没有什么比以福音原料制作某种宗教、即制作某种与其他人类可能性或必然

性并存的人类可能性或必然性更为荒诞的尝试了。这种尝试，这种以施莱尔马赫(Schleiermacher)为始作俑者的新教神学比已往更为自觉地进行的尝试，是对基督的背叛。受恩者本身属于某一派别，他卷入了生死之争。在这生死之争中无和平、无折衷、无谅解可言。

在某种冷漠和中立的苍茫暮色中，人在走自己的路：主动，被动，生活，经历，播种，收获。收获的是什么"果子"呢？他千里跋涉结果如何呢？他在经历、特点、习惯、言行、事业里具体化了，成了他自己认识的对象：这些经历、特点、习惯、言行、事业意味着什么？他履历中的运动、225 关系、次序意味着什么，他履历中的"进步"和"发展"通往何方？他孜孜以求、或多或少已经达到的无数目的又以什么为目的、为最终目标，为"宗旨"？他知道吗？他能知道吗？显然，他的收获良莠不齐、鱼龙混杂；导致"不法"和导致"成圣"的东西(6:19)交织、错落、糅杂，几乎浑然一体。世人以其必死之身的"肢体"完成的这一或那一工作，有限精神、生物精神的这一或那一产品，这一或那一对现存生活内容的众多可能性的态度，这一或那一心理状态或历史浪潮，到底属于这一还是那一范畴——这由谁来判别、以哪些客观标准来分辨呢？人之所思、所言、所为、所制作，人收获的全部果子难道不是都可以归于这一或者那一范畴吗？有哪一种直观的"不法"完全不可阐释为"成圣"，又有哪一种直观的"成圣"完全不可阐释为"不法"？我们显然没有一部法典可以用来明确无误地破译人类生活内容的密码。上帝在我们生活收获时将果实运入他永恒的仓廪，而我们显然对这种果实一无所知。我们既然不知道我们收获的是什么果实，又何从得知我们播下的是什么种子？我们既然看不到我们生产活动的意义，又怎么能看到我们存在的意义？我们既然不认识我们的目标，又如何认识我们的起点？人在肯定的"是！"还是在否定的"不！"中认识自己的规定性，人作为罪犯还是作为圣者留下自己的履印，人想要和将要在天堂还是在地狱里发现自己的命运，还有"善者更善，恶者更恶"(哈纳克)的局面——这一切难道不是纯属偶然，难道不是任意吗？何谓"善"，何谓"恶"？在此，在这苍茫暮色中，显然是那些张力、极性、异质性、二元论的合法王国。在此，肯定的"是！"和否定的"不！"显然对立着，双方同样必不可少，同样富于价值，同样具有神性(不过对"是！"和"不！"的这种必然性、价值和神性都不能抱过分的226 幻想！)。在此，找到一种均势、平衡、谅解，顺顺利利地忽左忽右荡秋千，便是最高智慧的体现。

然而，耶稣基督中的上帝之义意味着具备这样的知识：它宛如雷电闪现在苍茫暮色里，击中、引燃了人的存在。在(未识之上帝的)启示和观照中，人认识到是这样一位认识和生育了自己：他是人所不是；他与人之间没有什么连续性，没有什么关联、通道、桥梁；人只能将他理解为自己的创造者、自己纯粹的本原；他显现为我们的父，从而变不可能为可能。这种显现，或曰启示和观照，就是恩典。由于受恩，人知道了自己是何许人也：过去是“罪的奴仆”，背离了活生生的上帝，从而成了罪人和牺牲品，“不被义约束”，不受赦令和判决的影响；而现在“从罪里得了释放”，成了“上帝的奴仆”。由于受恩，人在存在的意义上被扭转了、推动了，由此而彼产生了移位：一道深渊隔开了上述“过去”的状况和“现在”的状况。“过去”头上是“死”，“现在”头上是“生”；因为，上帝启示和观照的内容至少是由死入生的步伐，至少是源自于死的生。由于受恩，我们知道了自己播下的是什么种子，我们看到了自己存在的意义，我们认识了自己的起点，继而发现了自己生产活动的收获和意义，发现了自己生活内容的目的和最终目标(Telos)。雷电击中并引燃了我们的存在，也会毫不踌躇地照亮我们所是、所知、所思、所言、所愿和所完成的一切，照亮我们心灵和历史的此在和如此在，照亮我们追求和达到的目标，然后，或许让它们安然无恙，或许溶化它们进行提纯，或许将它们烧为焦炭，或许使之转化为其他物质，或许彻底——不，不是彻底！不是完全灭亡！(Non omnis moriar!)——吞噬和摧毁它们，无论如何，至少对它们进行穷原竟委的调查，调查它们与我们存在的“过去”和“现在”状况之间的关系，调查它们在上帝的启示和观照掘开的深渊两边的位置，调查它们生与(或！)死的内涵。因为这是分水岭，我们收获的“果子”在此不再良莠相混，众多目的中的目的在此显现出来。这 227 是对人类生活内容这一古奥文字的诠释：一切都按其由我们“过去的”和“现在的”状况为之作出的规定性，视其是像我们过去那样作罪的奴仆还是像我们现在这样作上帝的奴仆，或是处于死的最终目的之下，或是处于生的最终目的之下，但是永远不可能同时置身于两者之下，正如生死永远不可能同时。虽说生死不同时，但我们必须牢记在心：死的概念总是来自我们称为“生”的现象，生的概念也总是来自我们称为“死”的现象。这最终目的——死或生！——原本的意义是上帝启示和观照的内容，从这最终目的出发，何为“不法”、何为“成圣”便彰明较著了。是的，是有一种十分明显的“不法”，是有一种人不应想、不应要、不应作

的恶。是有“你们现今所看为羞耻的事”,是有这样的可能性:在澄清全部暂时处境的那一瞬间的光芒照耀下,这些可能性是绝对排除、绝对禁止的。为什么?因为这些可能性、“那些事的结局就是死”,因为它们只是源自“必死性的活力”,因为它们只是在传播死亡,只是死神掌中之物,因为它们经受不住在死亡概念中认识的生命所燃起的那片张着血盆大口的熊熊烈火。对具备标准的人来说,标准是再明确不过的;“罪的工价乃是死”。因此,也就有一种再明确不过的“成圣”,有“成圣的果子”、有人类所是、所有、所为的可能性:在对上帝的认识中,这些可能性是绝对必然、绝对应有的。有一种人应该想、应该要、应该作的善,因为如此规定的人之此在和如此在以及这些目的、事业、关系和运动的起点和终点都在生命之中,因为它们即使在“中间”,即使在死亡统辖的暂时世界、物性世界和人类世界中也不能彻底隐瞒自己的这一起点和终点,因为它们能够经受住被理解为生命的死亡所燃起的那片张着血盆大口的熊熊烈火——或许变了形,或许烧成焦炭,或许净化了,或许安然无恙;无论如何,至少是挺过来了。这一标准——如果它存在的话——也是再明确不过的:“惟有上帝的恩赐,在我们的主基督耶稣里,乃是永生。” 228

跟死与生一样,罪与生不可能同时存在、并列存在或作为一条链子上的两个环节前后相连。这里掘开的深渊上没有桥梁。这里泾渭分明的局面不容混淆。“善”与“恶”、“价值”与“非价值”、“神圣”与“非神圣”这些裂缝在未受恩典的人所处的苍茫世界里不能分辨彼此,不能导致泾渭分明的局面;如今深渊作为全新次序的指南针、作为再明确不过的唯一标准横贯这些裂缝。由于这条深渊的存在,伦理学的尝试,列出犯罪和为义的、(因为死气沉沉和生气勃勃,所以是)禁止和提倡的人生目的细则之尝试,会不断成为体现出无情必要性的任务,以便不断地、同样无情地杜绝伦理学——倘若它超出了尝试的范围——存在的可能性。这是因为:上述指南针只有在上帝的认识中才能起效,上述衡量罪和义的明确标准只有在上帝的认识中才能产生,上帝的认识通过不断扬弃人的认识而不断创造人的认识。我们理解、把握不可能者的可能性,视之为我们自己的任务——这就是我们置身其中的服从的力量,因为它是复活的力量。 229

第七章　自　　由

宗教的局限
(7:1—6)

恩典是服从。复活的概念告诉我们这意味着什么。这意味着人的一种所是、所有、所为,这种所是、所有、所为与人迄今为止的、与一切可能的所是、所有、所为的关系犹如生与死的关系。我们的存在开始处于一种黑白分明的、不可更改的“非此即彼”局面!我们的存在进入了它最终可能性的领域,不,进入了它不可能的可能性的领域。恩典是这样一位上帝与人的关系:他刚披挂上阵,就已大获全胜;他不允许我们走中间道路,不允许我们对他冷言冷语;他是吞噬万有的烈火,没有义务回答我们的任何问题;他高呼“是!”,高呼“阿们!”,而我们却只能结结巴巴地说什么“似乎”,模棱两可地说什么“是又不是”。这一关系意味着:在耶稣基督身上出现了一种有理的、得救的人,一种生气勃勃的善人,一种新世界的新人(所有这些形容词定语描写的都是我不曾是、不是也不会是的状态),他在门口要求进入我的存在,他当然有权不作与我并列的历史过客或形而上的幽灵,不作与我并列的其他人或第二者,而是成为我本身,成为我非直观的、存在意义上的自我,成为我在上帝中的我,所以不能“等”我片刻。无法回避这种应许、要求、权利的严肃性、紧迫性、猛烈性和迅疾性,而无法回避就意味着我们受恩,意味着听到基督福音,或许意味着是一个“基督徒”。这一恩赐是在不可直观、闻

所未闻的上帝自由中实现的，永远只能是奇迹、开端、创造，是我们观照、理解、发现、寻求的奇迹、开端、创造。这点我们已以亚伯拉罕为例作了“历史角度的”阐明（第4章），现在必须在原则上证实这一点，通过对确实是最终的、宗教的人类可能性的探讨证实这一点。为此我们在上文作了大量的铺垫和准备(2:1—13、14—29;3:1—20、27—30、31;4:9—12、13—17;5:13、20;6:14、15)。现在首先要指出：这是一种人的可能性，因此是一种有局限的可能性，与它相对立的是上帝的自由，是上帝施恩赦免人、使人在他身边经受考验、得到保障的自由。

230

1 弟兄们，我现在对明白律法的人说：你们岂不晓得律法管人是在活着的时候吗？

“*弟兄们，我现在对明白律法的人说。*”罗马的基督徒明白宗教的可能性。保罗也明白。有谁会不明白宗教的可能性？无论何人，都在某一层次、某一程度上利用宗教的可能性。一切人世现象都被时厚时薄的宗教烟霭笼罩着。确实，未识之上帝是犹太人和外邦人的上帝。确实，人不可避免地思念自己失去的与上帝的直接联系，而这种思念总会成为心灵－历史的事件。确实，无论何时何地，人与上帝非直观、非现实的一体性总是在人对高踞其上者的敬畏、热爱、倾心这些现实中留下自己的负像。确实，恩典也并非没有恩典体验，也并非没有围绕这一体验的结晶即宗教、道德、教规、教条。我们“倾听”，我们“信仰”，我们服从，我们崇奉，我们祈祷，我们谈论，我们撰写，有时积极一些，有时则相对消极一些（但均非没有激情！）；我们有这样或那样的名称和身份，我们在宗教、世界观、德行的市场上有一个或多或少是特定的摊位。我们也许可以通过不断移动我们的位置向旁观者暗示，这里涉及的不是这个或那个特定事物，我们站立的这个位置实际上不是什么站立的位置；但我们不能改变以下事实：我们的双脚每时每刻都在接触大地，我们作为我们所是的人、作为生活在世界上的人不能游离于宗教的可能性之外。作为这样的人（却自以为能！）飞向“空中”，是一种没有什么成功希望的鲁莽举动。因为我们或许可以从一个房间走进另一个房间，却绝不可能从屋内冲到户外。不过我们可以认识到：即使这一最终的、不可摆脱的可能性，即使这一可能性最大胆、最剧烈、最有力、“最为不可能”的变体，也是一种人的可能性；作为人的可能性，它便是一种受限制的

231

可能性，作为受限制的可能性，它就不只是危机四伏，而是也充满了不寻常的希望，因为它指向一种更高级的全新秩序的限制力量。我们可以理解：我们在一种自由之中受恩，这种自由确实位于在宗教中登峰造极的人性的彼岸，并非其他的可能性，而是不可能性；这不可能性只能在上帝之中成为可能性，正因为此，它不受恰恰在人类最终可能性上体现出来的那种模棱两可性的影响和干扰。“罪的工价乃是死，惟有上帝的恩赐，在我们的主耶稣基督里，乃是永生”（6:23）。

你们对此有所认识吗？“你们岂不晓得律法管人是在活着的时候吗？”“律法管人”意味着：宗教可能性的范围中存在着疑难性，而人完全受这疑难性的支配。作为宗教的人，他必定像水中的油滴呈彩虹状。他必定每时每刻既在峰顶也在谷底，既是摩西也是亚伦，既是保罗也是扫罗，既是通神意者也是蒙昧主义者，既是先知也是法利赛人，既是事神的教士也是迷信的贼秃。他必定既意味着对人类现实中神性积极性的最高引示，也意味着相对于神性积极性的人类消极性的蓬勃发展。他始终是两者兼而有之：因为是甲，所以是乙；因为是乙，所以是甲。正是在宗教的可能性中，无“服从”、“复活”、“上帝”可言：因为这里可能如此称呼的，始终只是与另一事物针锋相对的某一事物，是与另一极点分庭抗礼的某一极点，是与乙并存的甲，是相对于“否”的“是”，而不是“非此即彼”中扬弃了“此”的“彼”，不是位于是否彼岸的“是”，不是由死而生的转折力量。纵观人性之中的所有可能性，正是这宗教的可能性最具二元论：此岸与彼岸的二元论，前提与行动的二元论，定义与存在的二元论，真理与现实的二元论；正是这二元的可能性不可避免地决定了上述“之中”这一措词描述的状况。正是在此，罪孽“显多”（5:20）。因为，上帝若是与乙相对的甲，若是与另一极点相对的极点，若是与“否”相对的“是”，上帝若不完全是自体自根、独一无二、卓尔不群、战无不胜的上帝，那么，他便只是非上帝，只是尘世的上帝而已。“在律法之下意味着在罪孽之下”（屈尔）。而人“在活着的时候”正是处于律法之下。只要构成人的“生活”的是他的此在和如此在，是他作为这个世界上的这种人的此在和如此在，是他始于这一出生终于这一死亡的此在和如此在，那么，他就处于律法之下。律法的统治随这生活的存亡而存亡。即是说，宗教的局限、疑难性的局限——正是宗教使人陷入这一局限性——与人类可能性的局限毫无二致。只要我没有其他选择，只能在人类可能性的有限范围内活动，我也就没有其他选择，只能以某种方式

232

显得是或的确是一个宗教的人：在最好情况下是圣方济各，在任何情况下都也是“宗教裁判所大法官”，按意图也许是布鲁姆哈特，从结果看则也必定是“火灾”——试问，面对那言之有据的推测，即面对那认为我与其说是前者毋宁说是后者的推测，我怎么为自己（我自己！）辩护呢？“你们岂不晓得”，正是这种既是“是！”也是“否！”的对宗教可能性的界定保证了“是！”的优越性：这“是！”并非对我、对“在活着的时候”的人而言，而是对新人、对从死里复活的新人而言？

2—4 就如女人有了丈夫，丈夫还活着，就[理所当然]被律法约束；丈夫若死了，就脱离了[使她归属于]丈夫的律法。所以丈夫活着，她若归于别人，便叫淫妇；丈夫若死了，她就脱离了丈夫的律法，虽然归于别人，也不是淫妇。我的弟兄们，这样说来，你们借着基督的[被处死的]身体，在律法[统治的生命里被强拉出来，]也是死了，叫你们归于别人，就是归于那从死里复活的，叫我们结果子给上帝。

这是以比喻说明“在活着的时候”这一措词（7：1）的鉴别义（diakritischen Sinn），即：是的，只要他活着，然而也只是在他活着的时候！死亡标志和界定这种生活，这死亡的概念中有一种力量决定在这种生活中的“是”的一切究竟是“是”还是“不是”。未死的丈夫赋予妻子这样一种资格：她是对他负有义务、归属于他的配偶，若有外遇便是不贞的淫妇。已死的丈夫则赋予妻子这样一种自由：由于他已魂归西天，她就不再是他的配偶，再嫁也不是什么水性杨花。可见，即使在婚姻关系这一伦理和律法的秩序中，人也是受某一特定可能性的约束，受配偶这一约束者的生命约束。死亡，配偶的死亡使人摆脱了这一特定可能性的约束。撇开这种死亡，人在现存秩序中只能选择这一可能性以及从属于这一可能性的一切。而通过这种死亡，人在现存秩序中就获得了选择另一可能性的自由。总之，死亡的概念中也包含着所有谓语彻底改变、转变、转向、转折的概念。以上为比喻。接着便是阐释：

233

“你们借着基督的身体，在律法上也是死了。”是你们，是你们这些受恩者，被死亡的概念限制和解放！是你们，“在活着的时候”——然而只是在“活着的时候”——受律法支配。只要你们在神人关系的必要秩序中是你们所是的人，只要你们具有人（包括叨陪末座的宗教人）所能

具有的可能性，只要你们这些居于罪孽之下的人必然也居于律法之下，你们就受限制，受约束，举目四望皆是围得铁桶一般的宗教疑难性，不得不向它俯首称臣，承担起这一无法摆脱的义务（正如妻子对未死的丈夫负有义务！）。然而，只要你们在上述神人关系的必要秩序中不是你们所是的人，只要你们这些居于恩典之下的人不必也居于律法之下，你们就（如同妻子由于丈夫的死摆脱了对他的义务一样！）挣脱了枷锁，获得了自由，位于宗教疑难性彼岸的上帝可能性及其永恒存在的一体性、本质性、明确性、丰富性就赫然呈现在你们眼前。你们两者兼是吗？你们既受限制又无枷锁、既受约束又有自由、既一叶障目又前景辉煌？你们在死亡的概念中改变、转变、转向了吗？你们在基督中受恩，便是这样。因为，你们把握了基督，就是在基督之死的把握之中；藉着基督肉身之死，你们"也是死了"。在各各他[1]，宗教的上帝随着所有人类可能性一起成了被遗弃的牺牲品。"生在律法以下"（加 4:4）的、与所有诚挚和虔诚的以色列人一起接受了约翰忏悔洗礼的基督死了，作为先知、智者、恩师、人类之友、救世之王的耶稣死了，以便上帝之子得以永生。各各他这地方意味着律法的终结，意味着宗教的界限。在被处死的律法基督里，人类最后的、至高无上的可能性，即做一个坚信、虔诚、热情、祈祷的人的可能性，得以实现。实现这一可能性的途径是：彻底了结这一可能性；即使这种人，不管他是什么、有什么、作什么，也赞美上帝，赞美上帝本身，仅仅赞美上帝。随着"基督的身体"、基督的肉身被处死，死强行解除了我们与律法统治下的生命之间的联系，对律法来说我们已是死者。从十字架的角度观察，宗教作为心灵一历史的现实、作为这样或那样规定的人类直观行为已被"撤去"（西 2:14）。人不是作为"宗教的"人，也不是以任何一种其他的人性品质，而是以神性品质站在上帝的面前。基督也是以这一品质站在上帝面前，当时他的"宗教意识"就是意识到自己被上帝遗弃。和解、宽恕、辩护、拯救都是由此而来，都是来自人（恰恰是宗教人）在基督被处死的肉体上变为直观的那种"不是"或"非在"。生来自于死；这种死亡告诉我们究竟什么是死。即是说，只要我们活着（7:1），只要我们是我们所是的，那么，我们就随着基督"活着的"人体、随着"肉体的基督"生在律法以下，陷进宗教的疑难，卷入宗教既"是！"又"否！"这一充满希望和危险的游戏，束缚在虔诚体

234

---

① 耶路撒冷北面耶稣被钉在十字架上的地方。——译注

验和虔诚历史的模棱两可性之中;我们别无他择,就像妻子在丈夫在世时不能另寻新欢。然而,只要"我们"从基督肉身被处死的角度来看不再活着,而是我们所不是的,那么,我们就随着基督被处死的肉身挣脱、

235 逃离了律法、宗教可能性和必然性以及其他一切人类可能性和必然性,甩掉了枷锁,获得了自由,眼前展现出绚丽的前景,可以接受另外的、并非模棱两可的东西,就像寡妇可以依法再嫁一样。

"叫你们归于别人,就是归于那从死里复活的,叫我们结果子给上帝。"基督"活着"的肉体构成了人类可能性的顶峰;相对于这一肉体而言的"别人"就是那死而复生者。在基督中,人造宗教因为彻底了结所以得以实现;我们在人造宗教的彼岸为之摆脱枷锁、获得自由、可以张开双臂接受的"另外的东西"就是他服从的力量,也就是他复活的力量。宗教与恩典的对立犹如死亡与生命的对立。我们首先是在这点上,是在这取消的界线上得以直观上帝自由、得以直观作为我们受恩根据的上帝自由的。我们服从那闻所未闻的命令,"从罪里得了释放","作了上帝的奴仆",在我们的思想、意志和行为中有"成圣的果子"(6:22)即上帝收人其仓廪的果子——我们之所以如此,并非因为我们是宗教人,而是因为我们是受恩者,拥有那高于一切理性的和约,我们是作为死而复活者才得以如此的。现在,保罗却大胆地将那些和他一样"明白律法"(7:1)、过于了解律法的人称为"弟兄们",认为他们在已知宗教可能性的彼岸对这一非直观根据也并非一无所知!这一非直观根据在上帝之中;在被钉十字架的基督向复活的基督的转折之中。

> 5—6 因为我们属肉体的时候,那因律法而生的恶欲就在我们肢体中发动,以致结成死亡的果子。但我们既然在捆我们的律法上死了,现今就脱离了律法,叫我们服事主,要按心灵的新样,不按着仪文的旧样。

离开了基于上帝自由的恩赐,人不可能"结果子给上帝"(6:22;7:4),人的思想、意志、行为不可能具备"成圣"的资格。人作为人,即使作

236 为宗教人,也是"属肉体"的;即是说,他的思想、意志、行为是低水平的世俗,或者确切地说,是高水平的猥琐和罪孽,是远上帝近死神,而且他越是起劲地梦想与上帝相似就越是如此。人作为人,一帆风顺的即未经曲折的人,双足完好的、没有在困境中挣扎而摔成瘸腿、变为残废或

失去一只眼睛的人，从存在的角度来看是背离上帝的恶人。他的能量是“*恶欲……发动*”，是“*必死……身子的私欲*”(6:12)。在这“欲”的刻度表上，高尚的欲望和卑鄙的欲望，比如宗教的激情和上床的需求，只有程度上的差异。无论性爱的还是政治的、道德的还是审美的激情——说到底，在赦免作为保留条件时——，原则上都是糟糕和可疑的；如此毫无曲折的、赤裸裸的激情是不该有的。正如“恶欲”本身乃是“必死性的活力”一样，以恶欲内含的驱力和能量——说到底，在复活作为保留条件时——只能开展一种“*以致结成死亡的果子*”的活动。这种活动的目标、鹄的及其作品，只能在时间里而绝不可能在永恒中占一席之地，不可能经受住这一突如其来、涉及万有、由生而死的危机。

然而，“*律法*”在肉体世界里是推进了而不是阻碍了这全部进程。它是人性的*登峰造极*——危险的双重含义上的顶峰。在原则上决定了这一进程的意义和方向之后，又出现了宗教的可能性；这可能性必定与“欲”形成强烈对照，但却是在“罪”中、在同样也将它囊括在内的“罪”中与“欲”形成强烈对照的。费尔巴哈(Feuerbach)一针见血地指出：随着宗教的可能性，不仅随着、而正是*通过*宗教的可能性，恶欲产生了，苏醒了，起效了，作为众多可能性中隐秘的可能性以最终和最高的形式显露出来。由于律法的存在，人成了罪人(7:7—13)。因为人的一切激情最终是以某种方式依赖于“你们会向上帝一样！”(Eritis sicut Deus!)①这一激情的；后者正是在宗教的可能性中成为有意识的、直观的经历和事件的。抑或，还有什么比这种激情，即普罗米修斯从宙斯那里窃来的火，更有力地肯定了所有激情？这偷来的火绝非*上帝*吞噬万有的烈火，而只是冒烟的炉灶——难道这不是有目共睹的？这炉灶的烟与其他的烟团、蒸汽、雾霭一起弥漫在人性的平面上，也许比其他的烟雾浓重和多彩，但却没有什么根本的区别。这烟绝非从生命走向死亡、宣布那些有限的欲望大限已到的步伐，而是地地道道的有限者的欲望：它以无限的激情为那些有限的欲望加上冠冕和光环，赋予它们无比深刻的理由，授予它们至高无上的圣职。恰恰在人的“宗教意识”上变为直观的东西，与其说是*上帝的*思想、意志和行为，毋宁说是人的一种思想、意志和行为；人的这种思想、意志、行为尽管可能是罕见、伟大和重要的，但绝对不是不可或缺的，绝对不是必不可少的，绝对不是必然客观的。人可

237

---

① 参见“蛇对女人说，……你们便如神能知道善恶。”(创 3:5)。——译注

以有、也可以没有“宗教举止”。如果他举手投足必按教规，他是为自己做了一件好事，正由此他在自己身上获得了辩护、援助和证实，在自己的要求、能力、追求中获得了支持。但事实一再证明：与其说宗教可能性从存在角度扬弃了人，向人发起攻击，将人逼到墙根，征服人，改变人；毋宁说只要小心适度，宗教可能性作为安全的反差效应、自然的轮流交替，作为维持那些值得抱有的幻想的有效手段，只会增强从存在角度而言背离上帝的人的动能。因此正是在这一可能性的领域内，“死亡的果子”相对丰硕、令人注目。难道有哪一种人的激情，仅就其外在的抒发而言，更酷似死亡，比宗教的激情更为短命？难道有哪些其他领域像基督教的护教论（Apologetik）、教义学、伦理学和社会学那样将这些坟场展现在人们眼前？恰恰“律法是惹动忿怒的”（4：15），这一认识是压制不了的。恰恰由于这一认识，宗教的界限可能、也必定会凸现出来。

“*现今就脱离了律法。*”这是在勾勒“受洗经历”（屈尔）吗？恰恰不是！应该说，我们又在冒险了（就像在6章19节中，我们知道自己在冒什么险，但不得不这样冒险！），大胆地冲决了我们自己承认和状写的界限（7：1），作了一个本无人能作的自述。我们说：我们站在人类最终的、宗教的可能性的彼岸。“我们”在恩典之下（6：14），这并非一种经历，并非一种人的立场、状态、活动。不受我们人类宗教经历和宗教历史的相对性的消极影响，不与它们内在的矛盾纠缠在一起，不因它们与“恶欲”暧昧的联系而沮丧而忧郁，这样，我们就是*我们所不是的*，而且这不是由于我们固有的自由，而是由于*上帝的自由*：在认识的、复活的、上帝的永恒瞬间照耀下，*这片蓝天*裂开了，以便目光能自由地透过它看到上帝——而不是人——在人身上的所思、所愿和所为。我们还在律法的阴影里，却已经在这“但如今！”（3：21）的反光（*未造之光*的照耀！）中观察律法及其辩证法，视之为一种已被了结的东西。我们还在被（我们确乎略有所知的）宗教经历的骤变摇动、震撼、推来推去，却已经在寻求那岿然不动的平静所在，晃动的钟摆在那里成了陈设。我们还陷在宗教现象的迷魂阵——在这迷魂阵中，一切（一切！）都是人性的——里不知所措，却已经处于原本历史和终结历史（Urgeschichte und Endgeschichte）之中。在这原本历史和终结历史里，所有二体性、极性、“兼而有之”、变色彩虹均已了结，因为上帝乃是一切中的一切。由此，我们无法摆脱的暂时性作为一个整体，作为一个结束了的、随着耶稣基督的日

子来临而告终的存在，成了我们的对立面；我们感到自己从人性的罗网、从极端的人性——宗教的人性最厉害，压得、掐得我们喘不过气来——的罗网里解脱出来了。解脱出来了？“照人的常话说”(6:19)，我们也许已经说过头了。什么叫“最终”？什么叫“解脱出来了”？凡在我们自己和别人身上为我们所能直观的，无论怎么称呼，都是宗教，而且永远是宗教，是在不断更新的折射角和可能性中的“律法”。有哪一个出自娘胎的是超人，活着的时候不与基督一起处于律法之下？我们若说：律法不再是“我们”置身的领域，宗教可能性已然在“我们”身后了结；那么，我们就是不知道自己在说什么，我们就是在说自己不知道的事情。尽管如此，我们还是说了。我们在说一件不可能的事情，说我们甚至认识和宣告了闻所未闻的成圣命令(6:12－23)，而且远远超出了一个人能耳闻目见的程度。我们在说一个指向彼岸的路标，我们永远不会踏上这一彼岸，但这一彼岸却与我们有关。我们在说彼岸的真理，这真理是从我们永远不能跨越的界限那一边向我们传来的。除了这一非直观物之外没有什么是直观的，我们若是没说那非说不可的，我们就不免遭殃了。我们这样说的时候，既是囚徒又是自由者，既是瞎子又是明眼人，既行将就木，又——你们看吧！——好好地活着。并非我们这样说说而已：基督确是律法的终结，确是宗教的局限。 239

“但我们既然在捆我们的律法上死了……”宗教的界限是死亡线，这条死亡线使人类的可能性与上帝的可能性、肉与灵、暂时与永恒泾渭分明。这柄利剑砍到什么程度，十字架在它作为法庭标志和恩典标志的力量和意义上投下什么程度的阴影，我们就在什么程度上“脱离了律法”。捆绑我们手脚的是人性。人性正因为是纯洁的，所以是不洁的；正因为未受挫折，所以经不起挫折；正因为是笔直的，所以是曲折的。人性放肆和执拗地（即使会许以无比深沉和极其主动的虔诚）躲避“死亡纪念碑”(Memento mori)！宗教最后的可能性在人性的土壤里生长。谁能摆脱这种人性？难道我们不是有目共睹：最终、最深刻、最根本的心灵－历史现实无论何时何地都是、即使在虔诚者身上也是、恰恰在虔诚者身上体现为一种放肆和执拗的、不甘心死的市侩气。他们难免一死，我们在上帝中摆脱了他们的市侩气——这就够了。我们看到市侩气始终和到处受到限囿，而且是受到极大的限囿，从根本上遭到怀疑；不管我们承认与否，我们在暂时、物性和人类的世界上的真实处境，在上述放肆举动上投下了阴影，投下了从约伯到陀思妥耶夫斯基每个

明眼人都曾察觉的阴影——这就够了。我们自己罩在阴影之中，我们若由此认识到自己与上帝的联合(6:5)，我们就(作为一无所知者!)知道说自己脱离律法是什么行为。这样，我们也许理所当然地还在律法之下，但却更是在恩典之下了。这样，我们是“虔诚”的，但又似乎不尽如此。我们的生活足迹绕过了、但或许还是穿越了我们的经历和体验。这样，我们就能够始终将我们自己以及源自我们、在我们之中以及通过我们产生的一切置之度外，始终只是一笑或一哭了之。这样，我们的宗教性或许会向我们透露：原则上它是多么无足轻重，是如何不突出、不张扬、对自己的局限有自知之明；或许它会守口如瓶。然而，无论人发觉与否，它必定显示出以下特征：不自我悲叹，不自我宣扬，甚至不固执己见，始终超越自己，指出“人在律法之下”这一状况的含义。它的基本内容是走“爱”这条“最妙的道”(林前12:31)。预卜，咕哝(Zungenreden)[1]，讲道，通晓奥秘，具备信仰，舍身自焚，扶难济贫——爱之道贯穿这一切，值得注意的是几乎只能以否定的方式来形容。爱之道？不，爱不是道；它不是什么可以看见、权衡和踏上的“道”。它只能走；而就这点而言，它又是道！它是阴影，从十字架投在一切“健康的”人性上；在它非直观但有效地开拓的空间里，人性中最顽固的部位也会震散、松动、分解，上帝可能性、圣灵、永恒会跃入我们的视野。“我们既然在捆我们的律法上死了”，在肉体上死了，也许便能直观以下非直观的局面：可靠、明确、常胜的上帝自由在支撑、推动、引导我们，甚至淹没了人性峰顶的洪水也接到了“停下，到此为止!”的命令。

“*叫我们服侍主，要按心灵的新样，不按着仪文的旧样。*”成圣吧！做服侍上帝的奴仆！恩典如此命令道(6:22)。若“按着仪文的旧样”，这可能意味着以某种新颖的、精致的、醒目的形式出现的宗教的人类可能性，意味着一种新式的“虔诚”。若“按着心灵的新样”，这就意味着——本节指出的正是这一点——完全从一切新旧人类宗教可能性的彼岸开始的、从上帝那里开始的可能性。我们尝试把握宗教的局限性。这是一种消极的真理吗？是的，然而这真理积极的一面是：圣灵亲自以无声的叹息为我们说话(8:26)。

---

① 亦作Glossolalie，意为极度兴奋状态下说一些别人听不懂的、需要阐释的话。——译注

宗教的意义
(7:7—13)

7a 这样,我们可说什么呢？律法[本身]是罪吗？断乎不是！

提出这样的问题是可以理解的:说到最终和最高的人类可能性,究竟什么构成了它的意义,本质以及经济方面的重要性呢？这一可能性在与我们相逢时是“律法”,是处于两个世界的接口和门槛上的宗教,然而,它还是在隔开负罪者和受恩者的那条深渊的此岸。显然,非直观的先锋和直观的殿军在此直接对垒。恩赐是第一个非直观体,在恩赐中上帝的自由攫住了人。恩赐意味着在人类的心灵一历史已在现实中被上帝的自由攫住,恰恰在这一意义上只能是真空、空穴、开放性,因此位于深渊的彼岸。律法、宗教则是最后一个直观体,似乎是同一个人与同一对象的同一种关系。不过,作为这样或那样定性的人性立场,它们是世界上众多已在现实中的一种,是一种“确立”事物,正因此不是“预先确立”的先决条件,而是位于深渊的此岸。跨越这一界限的步伐并非逐渐过渡,并非拾级而上,也谈不上是什么发展,而是此岸措手不及的中断,彼岸突如其来的开始。因为,那些充其量可以在其他宗教体验的不断延续中称为恩典体验的东西,还滞留在此岸。恩典本身是对立者,没有什么通往恩典的桥梁。更确切地说,恩典、第一个神性可能性、“按着心灵的新样”的礼拜正是大声疾呼着“恰恰不可这样!”而与律法、最后的人类可能性、“按着仪文的旧样”的礼拜(7:6)全面对立。对那种贴近而言,这种遥远意味着什么？对那种平行而言,这无限的距离意味着什么？对那种联合而言,这种敌对意味着什么？我们怎么来理解人与上帝的关系？如果宗教由于这一彻底的否定而脱离了上帝与人的关系,我们怎么来理解人“活着的时候”便摆脱不了(7:1)的宗教？ 242

“*律法是罪吗?*”人们不禁要问。在多次(4:15;5:20;6:14—15;7:5)认识到律法在何种双重意义上构成人类可能性的顶峰之后,我们自己也屡次欲言又止。为什么不说出明摆着的事情,为什么不说出这么一个令人震惊、但毕竟发人深省的论点:恰恰宗教,恰恰追逐上帝者的放肆狂傲,本身就是对上帝的掠夺,因而也是构成了我们全部此在的阴森背景的那种对上帝的背叛？为什么现在不马上开展反宗教的大论

战，以便在“顶峰”之上的某个所在揭示另外一种较好的人类可能性？为什么不和马吉安(Marcion)① 一起宣布一位与律法的旧上帝相反的新上帝？或者，为什么不采纳洛茨基(Lhotzky)的主张，让“上帝国”对“宗教”拳足交加？或者，为什么不按米勒(Johannes Müller)② 的观点，指出一条从间接性返回直接性这块尽管已经失落、但毕竟重新发现的土地的途径？或者，为什么不像拉加茨(Ragaz)③ 那样，要求从毫无希望的教会和神学移居到略胜一筹的俗人(Laien)世界中去？或者，为什么不照本书初版某些章节的见解，追随贝克(Beck)及老符腾堡自然论(altwüttembergischer Naturalismus)，断言人身上有一种与空洞无物的理想主义要求相悖的、有机生长的神性存在和神性财富？或者，为什么不与古往今来种种“健康的”神秘教为伍，创立一种与宗教平行的、隐秘而又真实的超宗教？回答是：这些做法“断乎不可”！所有这些尝试的彻底性只是表面上的：“尚未考虑到也不会考虑到存在着罪”(nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum[安赛尔姆])。罪孽这朽木不是众多可能性中的一种，即不与宗教可能性等同，即不可通过回避或超越宗教可能性而免犯罪孽——即使这是可能的也不行，因为它是一切人类可能性的可能性本身；同样，恩典这良材也并非宗教可能性之上、之旁或之中的一种可能性，而是存在于所有人类可能性彼岸的、具备神性的人类可能性。罪孽权杖下的人性，其顶峰是律法；这一见解无可非议。然而，谁若因此认为律法和罪孽沆瀣一气，并从这错误结论出发以粗糙或精致的方式要求废除律法，设想这个世界上的这些人能够没有律法(似乎因而便没有罪孽！)而生活；谁若出于对宗教性--人性的怨恨，出于这一极其有理的怨恨而与马吉安一起拒绝《旧约》(忘记了这一怨恨的结果必然是也拒绝《新约》，而且是拒绝全部《新约》！)，那么，这仅仅说明他对律法的态度尚未具备真正的批判性。因为，宗教所处的真正危机是人“活着的时候”不仅不能摆脱、而且也不应摆脱的危机。之所以这样说正是因为：它极鲜明地标志着人作为人(这些人！)的特征；在它之中，人类可能性受到神性可能性的限囿；我们意识到，这里没有上帝，但我们也不能继续前进，必须停留在这人类可能性上，以便

243

① 85—160，早期基督教诺斯替团体的创始人。——译注

② 1752—1809，瑞士历史学家。——译注

③ 1868—1945，瑞士神学家。——译注

上帝在这可能性标志的界线的彼岸与我们相会。既然从上帝之“不!”向上帝之“是!”的转换正是在对这一最终现实的扬弃之中实现的,我们就不能试图回避、祛除或以另一现实取代这一最终现实。律法并不等于罪孽。彻底或部分废除律法也不等于由罪孽王国转向恩典王国。

> 7b 只是非因律法,我就不知何为罪。非律法说:“不可起贪心”,我就不知何为贪心。

“只是非因律法,我就不知何为罪。”宗教尽管显得是罪孽王国的最高阶段,却又不等于罪孽。那么,宗教究竟是什么?显然是这样一种可能性:一切人类可能性随同它进入全面危机的光圈,有了它便可直观和体认罪孽。由于人奉召、被选,由于人与上帝关系中(有意识或无意识)的过程和状态,由于人思念一种失落的直接性,所以人是罪人而已。撇开宗教的可能性,作为造物之一的人只是在上帝的秘密里才是罪人,才是非直观和非历史的。上帝知道何为善恶,而人是谈不上什么恶的。恶既不是他该负的罪责,也不是他承担的命运。他看不见法庭之剑正对着自己。不可能教会他或逼迫他作这种不幸的观察。他作义者的情况也是如此:他从对立的那一面、从重新创造的世界出发,再次撇开宗教的可能性,只是在上帝面前才是义者,才是非直观和非历史的。他是谈不上什么义的,他不能以义自夸。在这两种非直观性之间,是律法、宗教的直观性:其他意识(或潜意识)内容中有启示的印象,有善恶的知识,有某种关于他属于上帝的认识,有对他永恒本原的回忆(他在这一本原中被选、注定上天堂或下地狱)。5 章 13—14 节中假设了一个相对这最高意识的普遍性而言的例外情况,但只不过是理论上的假设。这里的关键问题并非此类例外是否存在。我们探究的是这一特殊的、最终的意识内容的意义,并且肯定会马上发现这一意义与其他意义针锋相对。这虽然是相对而言的、但无疑是鲜明和尖锐的对立关系。存在某种神性本质(Numen),这种想法会惊吓、扰乱、妨碍一切其他的想法。只要存在一个为人的上帝,那么,人本身的合理性就或多或少被明确和有力地否定了。他的存在与一种对立、危险的非存在之间,现实与真理之间,出现了一道或多或少是难以弥补的裂缝。人们不由产生了一种或多或少称得上是强烈的怀疑:这可能的会不会是不可能的,这存在的会不会是不应该存在的?这种危机的某些组成部分构成了各教各

244

245

派的意义。而且这种危机越是严重，我们就越是清楚地发觉自己在有关的现象中确是在与有意识或无意识的宗教打交道。先知对人的攻击在以色列的“律法”中尤为猛烈；在这种猛烈的攻击下，宗教现象从发展史的角度看达到了它最高和最纯的阶段。然而，这危机意味着什么？现在的确必须指出，人反对上帝，犹如奴隶揭竿而起，这恰恰在宗教过程中得到直观的体现：人“行不义阻挡真理”，在自己身上丧失了自我，想听到并且也听到了“你们会像上帝一样！”这句话。他试图取上帝而代之。现在似乎上帝对他意味着什么，他自己就是这“什么”。他误将暂时当作永恒，当然也就误将永恒当作暂时了。他冒他本不该冒的险：他越过为他设置的死亡线去抓那永生的未识上帝，夺其所有，拼命挤到上帝身边，硬将上帝拉到自己身边。他在估计距离时严重失误，试图将自己与上帝联系起来。然而他不可能将自己与上帝联系起来，因为上帝就是上帝，人若果真能将自己与上帝联系起来，那么，上帝就不是上帝了。人将上帝变成了人世万物中的一员。这一切显然恰恰在宗教可能性中成为直观事件，而这直观化的后果就是危机，就是人全部此在和如此在如今随着这可疑的最后可能性陷入的危机。总之，人就是这样的，人这本质若为人世的疑难性所困扰，陷入以自己为对象的沉思不可自拔，人便具有宗教可能性。宗教的可能性意味着：斗胆为其不可为，自命不凡地做他无论如何不该做的事，试图与上帝平起平坐，似乎上帝与他同类。既然宗教可能性是人类可能性之冠、之最、之极，既然至高无上的人类之义构成了亵渎，那么，其他人类可能性的状况又能好到哪里去？现在突然开始审判的法庭也不会放过其他的人类可能性。在能做的这最终之事中，他在这最终之事之前所做的一切暴露无遗了。链条在最末一个环节上表明自己乃是属于一个系列的可能性。随着人类追求的最高幻想的出现，那些等而下之的追求的幻想性也就昭然若揭了。作为宗教的人，人将自己置于上帝的对面；现在他就不得不与上帝对立了。正是由于他思念自己与上帝的直接关系，这一直接关系丧失殆尽了。致死的绝症爆发了。宗教成了人类全部文化系统的问号。宗教人具有经验。什么经验呢？显然是这样的经验：他非直观地受罪制约。人对上帝的背离以及人的本原和人之间的统一关系的破裂乃是先于宗教发生的变故（Vorfall），人上天堂或下地狱这两种永恒注定之间的二元性（Dualität）乃是“通过律法”而成为心灵－历史现实。“过犯显多”（5：20）。

246

“非律法说，‘不可起贪心’，我就不知何为贪心。”我的活力属于罪恶，我的贪欲是应该扬弃的东西；这确实不是不言而喻的道理，而是赋予我此在和如此在的一种资格。若没有宗教可能性，这一资格便无从谈起。感官有权利（我们如果想到“没有宗教可能性”这句话原本以及最终意味着什么，那么就是以一种最后的权利！）提出抗议，反对取消它们的资格，反对怀疑它们是肉欲，反对判决它们为感性，反对诽谤“纯粹的”自然天性。为什么自然天性就一定是邪恶的？作为宗教的人，我不幸带着我全部的自然天性，过于鲁莽和大胆地从毫无质量可言的世俗——这一世俗之所以存在，要归结于不为我见的上帝的严肃和幽默——及其笼罩在阴影之中的此在闯进了赋予我神性可能性的最高资格的光圈；倘若我不这样做，那么，“我就不知何为贪心”（“因为没有律法，罪是死的”；7:8）。但我的贪欲、我的活力、我此时此地的贪欲和活力却不能拒绝进入这一光圈。这个世界上的这些人此在的疑难性即使掩盖着，换言之，上帝的此在对这个世界上的这些人意味着的问题即使掩盖着，宗教也会像一个全副武装的男子汉以这样或那样的方式附上我身，我就不得不做我既不能也不可做的事，不得不以一种极不完善、极不体面的“宗教关系”的形式使上帝的永恒性与我的暂时性相联系，将我的暂时性与上帝的永恒性相联系。然而，随着这一可能性所谓必然的实现，“律法”踏进了我的生活；即是说，对我的“贪心”、我的活力作出了虽然不是绝对、但却是巨大的否定，进行了虽然间接、但却是深刻的阐明，提出了虽非最终、但却是有力的疑问。人的这一生活内容与所有其他生活内容之间出现了一道相对而言极深的（在先知宗教的形式中堪称惊心动魄的）鸿沟。犹太人的“长处”体现在什么地方？犹太人远远地站在外面，紧靠那异常陡直、惊人峭拔的沟缘；沟缘对他来说可能成为一种标志，指向另一边的沟缘。对面的沟缘以截然不同的方式显出陡峭之势，将所有人类生活内容、将一切现实与上帝本身隔离开来（3:1—20）。如果我只要除了自己贪婪的生物性之外一无所知就可以在自己纯朴的生物性中“贪婪”，那么，只要我敢于除了自己的生物性之外另有所知，只要我靠近那对我生物性存在提出疑问的神性可能性的界线，我就恰恰不能再在自己纯朴的生物性中“贪婪”了——无论如何，我不再是未折服的、有理由申辩的无辜者了。宗教是所有贪欲望尘莫及、自叹弗如的贪欲，却开口训诫一切贪欲：“你们不应这样做”！上帝的永恒性一旦与人的暂时性相联系，就使后者成为罪孽；人的暂时性一

247

且与上帝的永恒性相联系，就成为罪孽——只要这种彼与此、此与彼的联系是因此背离上帝的人的举动，而不是上帝本身、上帝独自的行为，罪孽就是不可避免的。这一人类活力的危机、这一反差、这一认识究竟是以何种形式、在多大范围内产生的以及尖锐程度如何，属于发展史的课题。这些课题暂且存而不论。我们要探究的是与其他生活过程并列的宗教过程的原则意义，是宗教的意义。我们首先发现，罪孽在宗教中成为我们存在的直观现实，人反抗上帝的奴隶起义在宗教中直观地爆发出来。我们就上帝的自由和我们的自由——我们在这一现实性和直观性彼岸的自由——具有什么意义这个问题进行思索。

248

> 8—11 然而罪趁着机会，就借着诫命叫诸般的贪心在我里头发动，因为没有律法，罪是死的。我以前没有律法，是活着的；但是诫命来到，罪又活了，我就死了。那本来叫人活的诫命，反倒叫我死。因为罪趁着机会，就借着诫命引诱我，并且杀了我。

“*然而罪趁着机会，就借着诫命叫诸般的贪心在我里头发动。*”完全没有神话，便谈不上逻各斯变为神话的过程！罪在其本原之中，在上帝奥秘本身之中（上帝的奥秘永远不是它的原因，但却是它最终的真理），是人与上帝之间的统一体分裂的可能性，是注定人上天堂或者下地狱的可能性。在上帝之中，人有机会成为叛乱的奴隶，与永恒之“一”各奔东西，抓住那道阴影——它只有作为对神性之光的空洞否定才能与神性之光如影随形——并使之永恒化，人有机会以上帝自居。知道上述可能性就意味着已经利用了上述机会，这就是罪孽。正如渠水通过开放的闸门必定因其内在的惯性飞流直下一样，罪孽必定坠入与非直观性、非现实性、永恒截然相反的直观性、现实性、暂时性，因为它的本质是对与“上方”截然相反的“下方”的渴求，是对相对、间接、隔离、对立之物的渴求。罪揭示了宇宙与创造的对峙，揭示了此在、如此在与存在的对峙，揭示了人与神的对峙。要揭示这一对峙局面，闸门必不可少；而闸门洞开却不是理所当然的事情。本来并没有什么对峙局面。人本来生活在天堂里，那里无所谓上与下、绝对与相对、彼岸与此岸（因为潜伏在“与”这个字后面的是对上帝的背离！），那里宇宙和创造、人和神浑然一体；那里因为神圣的也是自然的，所以自然的都是神圣的；那里没有什么“贪心”，人可以、甚至应该享用园中的果子。不过，“园子正中间”

249

的一棵树即“分别善恶树”上的果子是个例外。因为本原和异样的对峙隐藏在上帝之中，本不应该成为人的生活内容。他在上帝之中“自在地”是第二者，是造物主身边的造物；但人不应该“自为地”成为这第二者。上帝知道他的事情，出于仁慈对他秘而不宣；但他不应该知道：他不过只是人而已。清凉的晚风中，主与一无所知的人一起在伊甸园里徜徉，似乎人是他的同类。而现在，看看米开朗基罗（Michelangelo）的作品《创造夏娃》中夏娃可悲的朝拜姿势吧：她就这样粉墨登场了，浑身散发着无穷的性感魅力。再看看上帝举起的那只警告的手，看看上帝忧心如焚的表情；这是对夏娃上述姿势的回答。这里酝酿着的显然是不应发生的事情。夏娃（真是恭维她了：她是第一个宗教人！）是朝拜上帝、与上帝对立的始作俑者，正因为她朝拜伟大的他，她就以闻所未闻的傲慢态度与他划清了界限。接着，“那条著名的蛇”就跃跃欲试了，关于上帝的谈话（一切讲道活动的原型！）开始了，上帝的诫命沦为人类商谈的对象（牧师对教徒灵魂上的帮助！），亚当泰坦巨神般的可能性，变聪明的可能性（在夏娃面前！）初露端倪并被付诸实施，成了悲惨的现实。是的，悲惨的现实：因为，人若“俨然是上帝”，人若知道何谓善恶，人与上帝的直接关系若成了人自己的生活内容，并且与其他生活内容并列，那么，真正的直接关系就土崩瓦解了。人若触动了“园子正中间”的那棵树，若触动了这使他与上帝相连的物体（只要他触动它，它便也是使他与上帝分离的物体；正因为此，他不该触动它！），那么，死亡线的电网就被触动了，人就必定去抓取他所不是者，从而一头撞在他自己的、他本身所是的栅栏上；那么，他就必定在双目圆睁看到什么使他与上帝分离的同时，发现自己一丝不挂：纵欲，贪婪，狂热，专心致志于无疑是暂时的东西，因而自己本身也是须臾即逝的。他会去触动命运线吗？他能做到不去触动吗？为什么作为造物主的上帝与作为造物的人共同意味着的问题如此刻不容缓、如此迫在眉睫、如此一目了然，以至它从我们的角度看根本不可能不被触及，根本不可能不迸发出来？我们不知道有不为亚当之所为的人。亚当为其所不应为，这对我们来说没有什么奇怪。亚当为其所不应为：那棵树、那个问题被触动了，隐藏在那一问题之中的对峙局面——为了我们的幸福，上帝自己保留认识和承受这一对立的权利——变成了我们的生活内容，随着关于善恶的知识向人提出了诫命，天堂也就成了失落的天堂。由于劝人行善（“应该如此”的善）的诫命，现存的一切声名狼藉了，至少被怀疑是恶，也许

250

已然被视为恶而遭到控告和判决。由于人取食那一棵树上的果子的贪欲,对一切树上的果子的贪欲就或多或少成了禁忌。因为,这一贪欲揭示了诫命,揭示了神圣的、无情的、永恒的上帝诫命,揭示了与人之所思、所愿、所为截然相反的上帝诫命。结果发生了什么事?罪孽胜利了,它拼命寻求它所谓的"下方"并且如愿以偿了,它在如今烫上恶欲之烙印的、形形色色的活力中找到了它的"下方"。随着向上帝圣言的挑战,与上帝的矛盾就成了与非直观性对峙的直观性的标记,就成了与绝对性对峙的相对性的标记,就成了与本原对峙的异样的标志。这一变化之产生,要归结于神性要求的手段,要归结于初露端倪的人的宗教可能性,是由于(蛇!)鼓吹人与上帝有直接关系,是由于人、尤其被间接性之谜搅得相对而言更为心神不宁的女人饶有兴致地听信了蛇这一番蛊惑人心的布道。可见,恰恰是宗教在为罪孽服务。宗教是罪孽的机会或曰杠杆,是罪孽的经营资本。罪孽以宗教为根据地,将人类及人世驱出真实的直接性,使其陷入生物性,陷入对立的冲突。 251

"*因为没有律法,罪是死的。我以前没有律法,是活着的。*"这里过去时的"我以前……是活着的"不可从字面上理解,正如与此相应的、将来时的"我(将)活着"(6:2 等)不可从字面上理解一样。这种"活着"在此是本原历史(urgeschichtlich)或曰史前意义上的,在彼是终结历史(endgeschichtlich)或曰史后意义上的,但不是历史意义上的"活":它不是一个人、许多人或所有人历史中的与其他时间阶段相对的某一时间阶段的内容,不是受时间限制的,不是所有人的某一特定资格。我们可以谈论什么童真无邪,可以谈论什么失去童真的成人的罪责,可以谈论什么"年轻"或"衰老"的民族、文化等等,但这充其量只能作为一种比喻(而且即使作为比喻也得谨慎从事!)。上面"过去"时和"将来"时表述的生活没有历史的范围,它与"当前"的现实生活截然相反,是永恒的生活。"我以前活着",罪那时是"死的"。因为那时我"没有律法"而活着。"没有律法",罪便是死的,人便是活的。没有与造生物者的对立,生物便无罪,便不与上帝发生龃龉,我们便不能怀疑生物纯粹是天然的本性或相对的事物。生物的这种对立性以及由此而来的负罪性只是在宗教这一泰坦巨神般的人类可能性中才急性爆发。在那本原的、非直观的、史前的生活中,隔绝神人的死亡线未被触动,伊甸园正中的命运树未被触动,造物主与造物之间的分与合没有那种它在宗教中立竿见影地体现出来的悲剧性。米开朗基罗的作品《创造亚当》里,神人双方以纯洁

的目光对视，神人双方在轻松的自由中握手，画上还弥漫着一种极为深沉、然而也是极为激奋的和平的胜利气氛，这种胜利既给创世的永恒瞬间带上王冠，同时也使它与那“旧”创世、此后势必翘首期待“新”创世的那“旧”创世区分开来。上述目光、自由、胜利似乎都在说明这种未失落的、完全非宗教的直接性。*生活*在这种直接性中的人不是张三李四，不是这个人或那个人，而是上帝按自己的形象创造的人，是应该按上帝的形象再造的人。我们来自这从未“有过”也永远不会“将有”的直接性，它也是我们的归宿。作为上帝独自的行为和成就，它是甚至未因罪孽而中断的*上帝与我们的关系*。马吉安用词不凡，称它为绝对的*异土他乡*，但它是我们的家乡，是我们不能忘却的故土。故乡的现实性、故乡的近、故乡的美在福音的最终话语——赦免、复活、拯救、仁爱、上帝——中成了我们的困境和我们的希望，因为在这些话语描述对象的彼岸没有律法和宗教（4：15）。5章13节中显然假定在生活和历史中有相对纯洁无辜的生物性为我们所能直观，但无论这是什么，在我们以应有的善意和谨慎接受之后，都会反映作为我们来源和归宿的生活，因而对我们来说都是意义重大和充满希望的。 252

“*但是诫命来到，罪又活了，我就死了*。”创造的永恒“现在”随风飘散了，“诫命来到”了。诫命来到了，对和上帝一样知道善与恶、遴选与遗弃、肯定与否定的人来说，对参与承载上帝奥秘的人来说，它必来无疑。据我们所知，不存在什么没有诫命来过的时间阶段。人与上帝的关系从一种神性预先确立的先决条件（Voraus－Setzung）变成了一种人为的确立（Setzung），它作为神性前提即预先确立的确立对其他人为的确立只能起一种*反确立*、即瓦解（zersetzend）的作用。人类可能性边缘上的异常可能性——即人知道自己对上帝一无所知，知道自己的异样性、知道自己与造物主截然相反的造物性，对未知者顶礼膜拜的异常可能性，给其他*所有*人类可能性罩上了一层*不可能性*的凶光。如果这就是人，就是能做、必做这的人；如果人正走在*这么一条*道路上，在它的尽头（唯独无用的宗教认识不到这一点！）必定信仰和宣告双重注定；如果这样，人会怎样呢?！“罪又活了。”永恒创造的瞬间于是一去不复返了，上帝作为上帝、人作为人不是两分而是一体的那种生活的纯洁、欢乐、和平一去不复返了，二体性的生活不可避免地出现了。在这种二体性的生活中，上帝占优势，人居下风，上帝和人成了互相限制、互相怀疑、互相出丑的对手。“我就死了。”这“我就死了”当然也是本原历史或 253

曰史前的(不是历史意义上的)过去:从永恒到暂时的过渡构成了这一死亡的特征。如今,一切都变得间接了。我们的生活在整体上与上帝的生活形成了难以消除的反差,因而不可避免地带上了死亡的印记。如今,批判的否定是不断地关闭、必须不断地砸开的窄门,只有透过这扇窄门才能从有限窥见无限。如今,对我们必死性的思索是一个关键点,在此必须作出选择,或者变得聪明起来,或者继续(这里完全是贬义!)愚昧下去。因为,如今在死亡中,在直观与非直观的反差中,在永远只是过去和将来而不是现在的那种时间图像中,在永远只是宇宙而不是创世的那种自然图像中,在永远只是故事而不是现象的那种历史图像中,在"不!"中,"是!"的问题、生活的问题、上帝的问题毫无顾忌地摆出来了。我们所知的世界是暂时的、人类的和万物的世界。在"我就死了"这句话中,我们在这个世界上能够获得的最后经验与相对于所有经验而言的先验会合了。最后经验与相对于所有经验而言的先验是在宗教的人身上相遇的。"那时我说,'祸哉!我灭亡了!……因我眼见大君王——万军之耶和华"(赛6:5)。这里所说的"眼见"和"灭亡"乃是不可避免的。

*"那本来叫人活的诫命,反倒叫我死。因为罪趁着机会,就借着诫命引诱我,并且杀了我。"*原罪的全部悖谬性在于:罪孽借以摧毁直接生活的可能性不是别的,恰恰是在由罪统治的间接生活中对我们来说至254 高无上、迫在眉睫的必然性:是触动死亡线,是攫取有关善恶的知识,是上帝(作为上帝)与人(作为人)之间的对立状态的出现。

在尘世、时间、万物和人类的范围中,如果不是"诫命"、律法、宗教可能性、批判的否定、"想到我们必死",对我们来说还有什么以"生"即那失落的、必须重新获得的、在上帝之中的生活为目标?如果不是"死亡智慧"的狭路,那么,我们作为"晓得"、知道上帝(1:20)的人还有哪一条另外的路可走,可通往非直观者的直观性?我们紧挨着线,站在线的此岸,"因为亚当的堕落"(路德)我们不能继续站在彼岸;在最理想、最大胆的情况下,我们会和亚伯拉罕、约伯、所有先知和使徒一起站在"历史的耶稣"身边,即站在人类可能性最外层的边缘上;在此,人最像人,人确实最大程度地远离一切直接性,人的存在最充分地体现出全部的可疑性——我们若不在这里,那么又要、又能置身何处呢(此时此刻,我们必须置身某处!)?我们是宗教的人,在尘土和灰烬中忏悔,竭力试图通过敬畏和战栗而得福,如果说带着某种姿态的话,那么的确就是崇拜

者的姿态；——老实说，我们不是这样的宗教人还能是怎样的人呢?!我们深知迫使我们这样做的诫命旨在生活，除此之外我们此时此刻一无所知。如果我们有顾忌，不敢承担后果并真的站到宗教可能性的最边缘，如果加尔文的无情、基尔克果辩证的勇气、欧韦贝克的敬畏、陀思妥耶夫斯基对永恒的渴望、布鲁姆哈特的希望对我们来说太伟大也太危险了，那么我们也许可以满足于强度较小和质量较差的宗教可能性，比如满足于某种理性主义或虔敬主义，但我们还是无法制止这些低级的宗教可能性也孕育、并且有朝一日也会生成那无情地指向最边缘的后果。如果说，亚当，较易满足于其他低下可能性的亚当，忘记人的处境如何，忘记他只能做什么，那么，这是冥冥之中已经作了安排；夏娃，比起亚当来不那么容易割舍直接性的夏娃，会不断使他想起那最高的间接性。——然而，悲剧性的悖谬正在于：此时此地、在这个世界上的这种人的心灵—历史现实中，我们最难放弃的是转向既是异土他乡又是我们故园的所在这一行为，我们不能不这样做；这作为行为、作为"确定"，恰恰构成了对"预先确立"即前提的彻底背叛，这作为最高级的间接性，恰恰说明了我们与直接性之间距离何止万里；这作为人类可能性的顶峰，恰恰意味着人相对于上帝而言的不可能性的爆发和灾难；这从上帝的角度来看，恰恰是本该放弃的行为，是本不该做的事情。因为"诫命……反倒叫我死"。宗教可能性变得必要，擅自触动伊甸园正中的树，试图了解何谓善恶、生死、神人；这些现象意味着转折，意味着先于这个世界上这种人的心灵—历史现实而存在的、因而在这一现实中不可逆反的转折。由于这一转折，人成了邪恶者和必死者，具备了人的资格，在相对与绝对的反差之中身陷囹圄，在最佳情况下面对着"不！"——只有在这"不！"之中才隐藏着"是！"。宗教的意义在于死亡。可以用以下事实作比喻：一旦这种可能性对人来说近在眼前，人的一切相对而言的无邪、单纯以及内心的平静就不复存在了。宗教不是与自我的和谐，更不是与无限者的和谐。这里没有高尚情感和高贵人性的位置。天真烂漫的中欧人和西方人可以这样认为，只要他们力所能及。这里是深渊，这里是恐怖。这里会看到恶魔（伊凡·卡拉马佐夫[1]和路德！）。这里邪恶的宿敌近在咫尺。对人的诫命是死。这些说明了什么？这说明了罪的引诱。"那蛇引诱我"（创 3:13）。罪意味着什么？

255

---

① 陀思妥耶夫斯基小说《卡拉马佐夫兄弟》中的次子。——译注

罪意味着：构成我们此时此地必要性的事物变为可能了，即善恶知识的最高间接性变为可能了。引诱给人造成一种假象，似乎这种间接性意味着生；但实际上它意味着死。意味着死的引诱得以成功，因为人没有认识到，他固有的、纯粹人性的必然性在上帝面前是不应该有的东西，因为人在上帝面前即使只是将这种固有性作为一种可能性而接受，人依然是人。诫命作为“机会”在罪的手中。间接性披上了直接性的外衣。虔诚成了自己固有的行为和成就。宗教不知道，极其可疑的并非世界，而是它自己。崇拜不是在上帝面前归于沉默，它使人举起双臂祷告，却因此反使人垂下双臂，它使人垂下双臂，却因此反使人举起双臂。这样的诫命，这样的间接性、虔诚、宗教、崇拜，就是人的堕落。

256

在探究宗教意义的过程中，我们又发现了第二点：宗教正是在它的必然性中体现出统治这个世界上的这些人的罪孽力量。我们重新思考上帝自由的意义——与上帝的自由相对立的是在宗教中最终合成一个整体的人性。

12—13 这样看来，律法是圣洁的，诫命也是圣洁、公义、良善的。既然如此，那良善的是叫我死吗？断乎不是！叫我死的乃是罪。但罪借着那良善的叫我死，就显出真是罪，叫罪因着诫命就更显出是恶极了。

“*这样看来，律法是圣洁的，诫命也是圣洁、公义、良善的。*”人在他作为尘世之人所处的巨大压力下，终于意识到他自己，意识到针对他的诫命，意识到他与上帝之间的距离，从而成了宗教的人。这样，他就提出了“我们该怎么办？”的问题。这个问题的答案只能是：关键在于这样提问！愿上帝让我们继续这样提问！愿这问题从四面八方围逼我们，不让我们得到任何不是本身也意味着继续提问的回答，剥夺我们的一切，切断我们所有的出路，不让我们有片刻喘息的机会！愿这问题清晰地勾勒出中国哲人老子早就知晓的那车轮中间的空洞边线！[①] 答案构成了圆的面积，而问题的意义在于它是外接这一圆形面积的边线。正因为此，问题永远是问题，在任何时候都是问题。“律法是圣洁的。”

---

① 似指《道德经》，11：“三十辐，共一毂；当其无，有车之用……”（30 根辐条集于一个车毂上，因为车毂中间是空的，所以车轮才有向前滚动的用处……）。——译注

宗教和任何一种人类可能性一样，不是罪孽；因为罪孽远远不止是一种 257 可能性。相反，宗教标出了一个点；在这个点上，所有人类可能性进入了神性可能性的光圈。宗教代表了神性，是神性的使团，是神性的印痕，是在神性本身之外的神性负像。在人性的范围之内，宗教无疑是圣洁的，是远离人性和指向神性的圣者，是公义的，是上帝意志的相关体、平行线和形状比喻，是善良的，是（如果可以说是一种过程和状态的话）作为间接性证明失落的直接性的过程和状态。若鉴于有意识或无意识感觉到的宗教歧义性和宗教危险性而试图回避宗教，那么，就会或是返回较为低下的其他人类可能性（如伦理的、逻辑的、审美的，或者更加等而下之的可能性），或是向侧翼移动，滑向新老宗教变体（如果制造变体者对宗教过程本身的局限性无基本认识的话，这些变体无疑会成为拙劣的变体）。在宗教可能性的彼岸，人没有什么"向前！"可言。宗教可能性对人来说是最后可能的"向前！"，因为它在人性之内和神性之外指向人性之外——人性之外也就是神性之内。因此，愿我们——在宗教可能性之内，在不追求、"不张狂"的爱的统治之外（林前 12:31；14:1；参见 13:4）"追求"最大的恩赐！愿我们是宗教人，是全心全意、全力以赴的崇拜者、等待者和只争朝夕者！唤醒宗教，不让它再入梦乡，对它关怀备至，但首先是对它不断加以改良，不，是不断地对它进行彻底革命，——这一任务，这一人性范围之内的任务，确实值得高尚者为之挥汗如雨。

然而，越是强烈和坚定地奉行宗教，罩在人们身上的死亡阴影就越是幽暗。不难理解，人们十有八九拒绝走向这一可能性的*最边缘*；从人 258 的角度来看，这最边缘处只有问题（*作为问题*的问题）硕果仅存，一切都被置于这一问题之下，连那些继续滞后的也无一例外。不难理解，人们不懈地努力，试图在凡夫俗子沉睡的灵魂与圣洁、公义和良善的律法的一贯宗教之间找出一种折衷的解决方法。不难理解，人们问道："*那良善的是叫我死吗？*"，实质上等于是问律法是否本身就是我们源自的罪孽（7:7）；这样的问题也许会导致人们以某种方式逃避宗教的朦胧和危险。我们确实感觉到自己处境的紧张、动荡和不可能，我们正是作为宗教人才陷入如此处境的。那使我们彻底离开埃及的肉锅即告别往日富裕的生活、将我们带入如此遥远的沙漠腹地，那如此扬弃我们、使我们如此沉重地摔倒在地的，那以如此罕见的方式使我们成为遁世怪人，那如此酷似死神的，总不会是良善的东西吧？难道上帝非得如此冷酷？

所有那些部分或完全二律背反的解决方法都会以某种方式试图将人们从宗教痛苦和可怕的严肃性中解放出来，引诱人们放弃自我折磨的立场，给人们指出一种与上帝律法的死亡阴影（在这些阴影中度过尘世一生的，事实上正是那些宣告只有恩典赐福的伟人）截然相反的、不在危险区之内的、既简单又愉快的拯救状态；比起上帝来，这些解决方法难道不是更容易设想、更具诱惑力、更为省事？卸下宗教的炸药，面对宗教轻松洒脱一点，不要循规蹈矩将宗教看得过于认真，从而在一定程度上摆脱间接性的、人类可能性的诅咒和灾难，摆脱这些尤其沉重地压在宗教人身上的、我们此在的相对性、异样性和此岸性给我们带来的诅咒和灾难；这不是挺诱人的吗？为什么不能这么做？

我们的回答是："断乎不是！"，绝无可能！无论要付出多大的代价，我们必须坚持下去。我们必须饮尽最后一滴苦水。善良不会因为不简单省事、不容易设想、不可直接接受就不是善良，不会因为必定将我们引向死亡之门就不是善良。我们必须承担起人生处境的全部悖谬性。这悖谬性表现在：如果我们意识到，意识到我们自己及我们在世上的处境，我们就会在我们存在已知的疑难处听到上帝神圣诫命，在诫命的指引下一步一步向前，直至最后的可能性；在这最后的可能性中，我们观察着，消逝着，祈求着，呼喊着，迫不得已地伸出双臂，追寻那伟大的未知者，追寻那非直观地与囚禁我们的"不！"对峙的"是！"；然后我们必定认识到即使这种观察、消逝、祈求、呼喊也不能为我们辩护，也不能拯救我们，而恰恰只是证实和确认了我们终究不过是人。我必须服从高于一切欲望的欲望，必须服从失落的生活直接性的欲望。而我一旦服从这欲望，它就使一切欲望包括它自己获得了罪的资格；一旦我"通过律法得知我与上帝相处得如何，我就经常战战兢兢、心存疑惧，树叶沙沙作响我就惊恐万状，天上电闪雷鸣我更魂飞魄散，我必须时刻提防上帝举着大棒追来痛击我的头部"（路德）。为了不被蔑视，不被看作胆小鬼和懦夫，我必须尽我所有去冒险、奉献、牺牲，以便达到和获取"这一样东西"，即"像上帝一样的存在"、创造的永恒瞬间、我那一切可能性视为目标的中心。但是我若孤注一掷，奉献了一切，牺牲了一切，那么我就必定两手空空，一切化为齑粉，原想达到和获取的"这一样东西"就比任何时候更遥远、更陌生。我们现在知道了，我们现在终于知道了什么是罪孽以及我们逃脱罪孽的能力多么有限？罪孽原则上是一切人类可能性的可能性，所以我们若试图逃脱罪孽（如宗教所为）便会跌进罪过的

259

泥潭，陷人死亡的命运。“罪借着那良善的叫我死，就显出真是罪。”借着良善的！借着必然的！借着不可避免的！借着我们——如果我们终于变得诚实的话——当作救命稻草捞取的东西！借着我们首先发现它时像明灯照亮黑夜的可能性！借着我们在人性范围之内见到的最纯洁者、最富于希望者、最高尚者！那些好色、贪杯、鼓吹理智至上、财迷心窍、推行强权政治的人，那些市侩庸人、芸芸众生与虔信、祷告的罪人相比，又算得了什么？是他，而不是前面提及的那些人，听而且听见了上帝对人的吩咐，听而且听见了那毁灭性的吼声：“止步！”是他，而不是前面提及的那些人，走向了死亡——死亡是对这个世界上的这些人的最终判决。“他诚然担当我们的忧患，背负我们的痛苦”（赛 53：4）。他是罪人，但神性的、并非人性的可能性出现了，他便同时又是无辜者、受恩者、福祉和生命的宣告者，“因他受的刑罚，我们得平安”（赛 53：4）。现在我们知道什么是罪孽了吗？现在我们知道什么是宗教的意义了吗？“叫罪因着诫命更显出是恶极了”。宗教的意义在于，罪的力量在这种最高人类可能性的事实性（7：7b）和不可避免性（7：8－11）之中表明自己是这样的力量：它统治着人性封闭的整体，本身却受限于上帝的自由（上帝本身的、唯独上帝才有的自由）。仅仅受限于上帝的自由！律法的意义在于，它必定擦亮我们的双眼，使我们认识到：律法的那种自由，我们已经超越宗教的界限翘首以待的那种“按着心灵的新样”的弥撒（7：6），对人来说无论在什么情况下都是不可能的。 260

宗教的现实

（7：14－25）

宗教的意义在于证明罪孽统治这个世界上的这些人的力量：连宗教的人也是罪人，恰恰宗教人更是罪人！这样，罪就“显多”，恩典的“更显多”（5：20）、神性悲悯的“尽管如此！”必定具备什么意义，也将一清二楚了。这是我们全部思路的焦点。但是，我们在将注意力再度直接置于这一焦点上之前，必须防止别人产生下列误解：似乎我们（在理论家们看来）仅仅从理论上得出、视宗教为人类最终提问的见解可以与那作为答案的、位于罪责和命运的彼岸、不再成问题的所谓宗教现实对立起来。恰恰宗教的现实，这也就意味着恰恰那以特有方式存在和占有的

宗教人现在也该发言了(“宗教心理学”!)。罪孽欢呼雀跃,它成功地通
261 过善,通过至高无上的、绝对不可避免的、最具希望的人类可能性,将宗教人定为自己的奴仆从而交给了死神(7:13);宗教人难道对此一无所知?不,*他除此之外一无所知*,他不知道还有其他什么可能。浪漫主义的心理学或许会不断尝试隐瞒这一事实而自欺欺人,赞扬宗教有能力“将世间万有称为一位上帝的行为”并使这些行为“像一支圣曲伴随着人的一切所作所为”(施莱尔马赫),但是,宗教本身,主动的、好斗的、枕戈待旦的、并非审美的、不讲修辞的、毫无虔心的宗教,《诗篇》第39章的宗教,约伯、路德、基尔克果的宗教,保罗的宗教,会以毫不逊色的韧性不断抗议这种对自身严肃性的不恭:它知道自己绝非真正人性的王冠和实现,而是人性这个圆圈上可疑的、干扰的、危险的、封闭的、正因为封闭所以暗中开放的一个点,是与世间万有、与人的一切所作所为相对立的不可理喻者、难以忍耐者和无法接受者。在它这里,见到的不是人的健康,而是人的疾患,鸣响的不是万有的和谐,而是万有的噪音。在它这里,文化非但没有得到证实,反倒和它的伙伴“粗野”即非文化一起面对最为彻底的质疑。它知道,根据肯定尘世者的判断,在其诚实思考的每一瞬间,自己永远只能是这样:

> 帷幕撕开了,音乐只得沉静,
> 神庙也已消逝,远方露出了
> 庞然大物斯芬克斯(Sphinx)的身影。
>
> 施莱格尔(Fr. Schlegel)论施莱尔马赫的演讲

它必须谨防自己产生改变这些人的观点的念头。宗教的现实是搏斗和烦恼,是罪孽和死亡,是魔鬼和地狱。它并未使人摆脱、而是相反使人陷入罪责和命运的疑难性。与其说它给人带来了解决生活问题的方法,毋宁说它使人自身成了地地道道的不解之谜。它既未拯救人,也未发现对人的拯救,而是发现了人未被拯救的状态。它既不愿被人欣
262 赏,也不想得到颂扬,而是希望别人带上它这无法摆脱、因而是冷酷无情的枷锁。既不能祝愿别人希望得到宗教,也不能在别人面前对它大加赞美或者竭力推荐:它是一种不幸,带着可怕的必然性闯人某些人的心中,继而传染到其他人身上。在这一不幸的重压之下,施洗约翰来到荒漠宣讲忏悔和法庭的道理。在这一不幸的重压之下,《哥林多后书》

之类令人震惊的长叹以文字形式流传于世。在这一不幸的巨大压力之下，加尔文之类的人面貌依旧。它是一种不幸，在这不幸的重压之下每个称为“人”的本质也许都不免暗地里叹息不已。

> 14—17[首先要断定的是：]我们原晓得[①] 律法是属乎灵的，但我是属乎肉体的，是已经卖给罪了。因为我所作的，我自己不明白。我所愿意的，我并不作；我所恨恶的，我倒去作。若我所作的，是我所不愿意的，我就应承律法是善的。既是这样，就不是我作的，乃是住在我里头的罪作的。

“*我们原晓得律法是属乎灵的*。”这一认识构成宗教人本质中的第一要点。高踞宗教人之上的是灵不可抵御的印象。灵的印象之所以不可抵御，是因为灵意味着“从何而来？”，这“从何而来？”的问题与死亡意味的、不可避免的“到哪里去？”的问题直接对立。宗教的人在搏斗过程中面对危难和希望，他不可能回避这种搏斗，因为这关系到他自己的生死存亡。他无论如何必须满足自己面临的要求，因为他此在和如此在中的所有缺陷和不足都表明这一要求的必然和合理。他应该回答向他提出的问题。他应该听从向他发出的呼吁。上帝的存在犹如讨厌的邻居筑起的一堵遮挡视线的防火墙，犹如敌人的要塞，犹如紧握的拳头，出现在他的生活之中：他必须认真对付，必须表明态度，必须承认它在自己生活中的存在。保罗在其他章节中自称“被囚的”（弗 3:1;4:1;提 263

---

① 笔者读为 αἶδα μὲν 我晓得，因为笔者与 Hofmann 和 Zahn 的意见一致，认为在这层关系上不太可能援引读者（οἴδαμεν 我们晓得）基督教的共识，虽然就事情本身而言不能排除有这种共识（因为这段文字并非履历的插曲！）。相对的（不是 οἶδα μὲν 我们晓得读法的反对者，如 Kühl，期待的εἰμὶ δὲ我是）ἐγὼ δὲ我不难理解，关键是必须充分考虑到：在下文中，奉神职者的ἐγώ我作为疑难的因素是与他的所知、所愿、所作所为相对立的。总之，采用这一读法恰恰不能强调 σαρκινός εἰμι（相对于 Beck 而言）。

此注解的异议在于古希腊文本的字句如古汉语是没有标点符号或空格的。οιδαμεν 一字可以读成一字（οἴδαμεν 我们晓得）或两个字（οἴδα μέν 我晓得）。巴特赞成两字的读法，其论点是何罗在经文里所谈论的知识必不是基督徒读者的共识。但巴特认为一字（οἴδαμεν我们晓得）的读法并非不可能，因为此段不是保罗的自述。一字（οἴδαμεν 我们晓得）的读法则指向保罗所论述的是众所知晓的真理，而且，保罗在此段经文强调的对比不是“我”所晓得与“我”是属乎肉体之间，而是“我”与“律法”之间的冲突。大多《圣经》选一字（οἴδαμεν 我们晓得）读法。——杨疏

后 1:8;门 1:9),他是明白自己这样说的意义的。“耶和华啊,你曾劝导我,我也听了你的劝导,你比我有力量,且胜了我”(耶 20:7)。

“*但我是属乎肉体的,是已经卖给罪了。*”这里马上就会产生一个问题:如果有上帝在的话,那么我又是什么呢?如果存在着这种我与他的关系,如果我是他的囚徒,那么作为人的我又是什么呢?根据经验立刻可以发现,那不可抵御的、难以回避的必然事物,那源自灵的律法,在我作为人的、作为我之所是的此在中无立锥之地。一种此在若能接受这种印象、能以这种危难和希望为指向,能满足这种要求,那么这是怎样的一种此在?至少,这不是我的此在,不是我所知道的人的此在。如果就此向我提问,我又如何回答?如果从那里向我发出呼唤,我又如何听从?“我是属乎肉体的。”肉永远不会成为灵,除非通过肉的复活。我“已经卖给罪了”。这宗买卖是无法取消的,除非通过对罪的赦免。我是人,任何宗教的心醉神迷都不能使我不看到“是人”意味着什么;或许只有新人,只有被制服的人,只有永恒的生活,才能使我从“是人”这一尴尬处境里获得解放。那么,灵对我来说有何意义?源自灵的律法对我来说有何意义?我的“虔敬”对我来说有何意义?上帝劝导和战胜了我,这对我来说有何意义?这里没有什么孕生力量可言,难道这不是明摆着的道理吗?“主啊,离开我,我是个罪人”(路 5:8)!上帝与人、与我所是的人,乃是水火不相容的。

“*因为我所作的,我自己不明白。我的所愿意的,我并不作;我所恨恶的,我倒去作。*”显而易见,倘若律法、我的宗教意义上的所是和所有本身就是灵,倘若可以认真地将“宇宙的观照和知觉”以及“对无限者的感受力和鉴赏力”(施莱尔马赫)视为一种可能的可能性,倘若上帝与我所是的人以某种方式还是可以会合和相容,那么,我就必定能够以此为出发点认识和理解我自己即我的所作所为、所言所得,认识和理解我的现实生活。我就必定能够全部、部分或至少在它与灵产生连续关系和一致关系这一充满希望的良好开端上将它称为和理解为对上述问题的回答、称为和理解为对上述要求的服从、称为和理解为与其他现实并存的一种敬奉上帝的全新现实。我当然会不时过分天真和狂妄地认定和断言我有这样做的能力——事实上我注定永远不可能极有把握地认定和持之以恒地断言这一点。诚然,对我来说这一要求是清楚明了的:上帝的意志必然在我的生活中实现,上帝的指令并非难上加难的天书。但同样清楚明了的却是:这即使在我再简单不过的生活细节里也不会

实现，无论过去、现在和将来，无论在哪一瞬间都不会实现，即使在我至高、至纯、至诚的瞬间也不会实现。我的思想中难道有一丁点是征服我的灵的表现？我的话中难道有一句是我寻找的、从危难和希望出发本来想说的话？前一句话必定被后一句话推翻，除了这样我难道还有以其他方式说话的可能性？或许，我以行代言会好一点？我在大事上的不忠可以合适地替代我在小事上的不忠？或者反过来，后者是前者合适的替代品？难道有哪一位不可等闲视之的思想家、文学家、政治家、艺术家发现他的所为确是他的所愿，确在他的所为中重新发现了他的自我？我难道不必虽然伤感但却坚定地通过"完成"与每一完成的行为永别？要是这种告别仪式没完没了，我岂不是有祸了？难道在我的所思、所言、所为之中波涛汹涌的情感以及下意识成就的旋涡可以代替明显缺乏的意识？只有那些不可救药者才坚信他们的情感具有永恒的价值。不，我不能将自己完成的任何行为视为自己合法的后代，这些行为 265 对我来说都是陌生的、敌对的，都会马上激起我的反感。我不理解它们，我不喜欢它们，我想否认它们是我的后代，而它们则像被恶魔偷换后留下的怪婴直盯着我。我们的知识是零碎的，我们的认识是有限的（林前 13:9）。不，我对自己的行为没有认识。我愿意的我没作，我厌恶的我却作了。我是怎么样的人呢？在这种愿作而不作、不愿作而作之间左右摇摆的我，站在中间两边不着边际的我究竟算是什么呢？

"*若我所作的，是我所不愿意的，我就应承律法是善的。*"我们刚才说："我所恨恶的，我倒去作"。这样看来，我与那源自灵者，与向我走来的那不可理喻、不可接近、不可转让者之间似乎还是有一个共同点。后者指的是我对自己现实生活的憎恨和抗议，是伴随我自己的时间之旅的不安，是我的行为对我意志的违背。我难道不是至少由于这类否定因素而与我自己处于和谐之中？我难道不是至少由于深刻意识到并极端厌恶自己的罪孽而成了履行律法者？我难道不能至少以我自己深深感到不安这一点自我安慰？"如果你感觉到灵与肉在你心中搏斗，经常做你所不愿做的事，这正说明你有一颗虔信的心。只要人身上有灵肉之争存在，罪孽就不在他身上为王。因为人与罪孽搏斗，拒绝与罪孽同流合污，所以不能算他有罪"（阿恩德[Joh. Arnd]）。以上这几句话何其危险！谁还不知道这虔敬主义辩证法的避难所？谁还不知道这种安抚、无奈和妥协：正是鉴于上述灵肉之争，它们犹如柔和的晚霞一般，总是蹑手蹑脚地出现在所有良心的风暴平息之后。

“既是这样，就不是我作的，乃是住在我里头的罪作的。”我憎恨自己的所作所为，我向自己提出抗议；这究竟意味着什么？显然，这仅仅意味着：我自己在我与我，是的，在我与我之间掘出了一条鸿沟。这是一种充满希望的良好开端吗？这样一来就不难回答“如果有上帝在，那么我是什么”这一问题了吗？我“作”了那事，对我的行为我（另外一个我！）恼怒、不快、侧目以视；作为前者的我显然并非那对上述问题而言可能存在的我。那么，恼怒、不快、不断提出抗议的是另外一个我吗？然而这所谓另外一个我又是谁呢？这无可奈何的旁观者，这可怜的无家可归者，这只会对我的所作所为、对确实存在而且存在于他的位置上的所作所为表示非己所愿的摇头叹息者，难道有能力回答上述问题？并非我做了我所做的事，我并非我自身的主宰，是另外一个人不顾我的抗议在我身上颐指气使，在我之中思维、谈论、行动、感觉，我只不过为那些与我毫不相干的所作所为提供了场所和姓名罢了；这难道是我为自己辩白的理由？这种自我辩护的理由究竟意味着什么？我与律法的一致性不同于我对自己的评判即“罪住在我里头”；这种一致性究竟意味着什么？难道通过这样的自我判决，我就有稳固的立足之地了不成？谁能告诉我，做了自己愿做之事的这我，与不愿做这我所做之事的那我，说到底是不是同一个人？抑或，我恼怒地对自己横加指摘，这一切归根结底只不过是完全发生在“我”这一座罪恶之家的四壁之内的《闵希豪森》历险记① 而已？我真的处于那住在我里头的罪孽的彼岸？宗教的现实从未表明过存在着这种脱离罪孽的我。它只表明一种冲突：我始终作我不愿作的事，我作的事始终是我不愿的。它只表明人之生活与人之所知并非一致。它只表明一种现实：罪的现实。

> 18—20[其次要断定的是：]我也知道在我里头，就是在我肉体之中，没有良善。因为，立志为善由得我，只是行出来由不得我。故此，我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去作。若我去作所不愿意作的，就不是我作的，乃是住在我里头的罪作的。

“我也知道在我里头，就是在我肉体之中，没有良善。”这一认识是宗教人本质中与上述第一要点俱来的第二要点。“在我里头……没有

① 《闵希豪森》是德国作家伊默尔曼（Karl Immermann）的小说。——译注

良善”。在此，我们又看到了启示载体的“长处”(3:1—20)，这些人作为启示载体能够和应该知道这一点。恰恰是他们能够和应该知道这一 267 点！上帝在耶稣基督中的启示不会不向人揭示这一巨大的奥秘！因为这是一切启示的启示，所以能够和应该知道这一点的恰恰又不是他们！“可爱的保罗不愿陷在罪中，却又不得不陷在罪中；我和其他许多人也渴望摆脱罪孽，但是不行。我们想抑制罪孽，我们在罪中倒下，又重新站起，日夜不停地自我拷问，自我折磨。然而，因为我们被囚禁在肉体之中，为这具臭皮囊伤透脑筋，所以这具臭皮囊不除，我们就无法压制罪孽。我们也许可以设法压制罪孽，但那老亚当也想活着，直至进入坟墓。总之，上帝的王国是不同寻常的王国，圣者在此无一例外都只能这么说：万能的上帝，我承认我是可怜的罪人，过去的罪就别算了！……既无罪也不知罪的人，决不是基督徒；若能找到这样的人，那么他就是反基督者，绝非真正的基督徒。即是说，基督的王国在罪中，陷在罪中，他将自己的王国留在大卫家里了”(路德)。即是说，宗教人对自己的认识在此没有受到“但我……”(7:14)之类话的限制。因为，宗教人、恰恰宗教人必须自我起诉，而“就是我肉体之中”这句话并没有限制这一起诉，而是使它更趋尖锐化了。我是肉体！说来说去就是这个意思。我们回想一下“肉体”意味着什么(3:20)：不合格的、(从人的角度、恰恰从宗教人的角度来看)最终无法使其合格的世俗性。肉体就是毫无联系的相对、无效和虚妄。这就是我！必须如此自称的并非那些拜金主义者、享乐至上者、崇尚暴力者(这些人怎么会、怎么能如此自称呢？他们对自己的认识也许是神性悲悯的一束光线，这比上帝的忿怒还要强烈！)，而是奉神职者，是有真实的、严肃的、地地道道的宗教体验的人，是先知、使徒和宗教改革主义者——对他们来说，上帝神圣和慈悲的一体性成了切身的存在问题。“你为什么称我是良善的？除了上帝一位之外，再没有良善的”(可 10:18)。耶稣如是说。可见，我们(7:14)从关于灵的知识出发马上就会获得的认识，即上帝与我这样的人不会走到一起，不以过于仓促的悲观主义的观察方式为基础。相反，我们在这 268 一认识中根据经验断定的东西，是符合事物自身的逻辑的。随着关于上帝的知识而来的不是别的，正是这关于人的知识。

“因为，立志为善由得我，只是行出来由不得我。故此，我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去作。”使我想起不在我之中的善的，是我之所愿，是我的意志，但也仅仅是我的意志。我的意志与我对

律法之神性的认识(7:14)是同一的:因为,倘若神性非我所愿,我岂能对神性有所知?“立志为善由得我。”然而,什么是立志?立志意味着争取、欲望、要求、询问、寻觅、恳请、叩门。这是一切灵魂帮助、讲经布道之中最有希望的、最终的一句话,古往今来所有真理见证人一直在气喘吁吁地重复这句话,不断通过升级、变异、强化的方式竞相宣讲这句话。之所以说气喘吁吁,也许正是因为这句话惊人地简单、惊人地明确,在宗教现实中确实成了最终的一句话。若这句话都不能奏效,试问还有什么能奏效?毋庸置疑,它会奏效的,会不断有人聚精会神地聆听“寻求上帝!”的号召,这恰恰由于它是人的耳朵尚能听到的最终的话;乍一看,真诚地愿意寻求上帝的人有限,但事实上无论过去还是现在,这些人的数目要比表面看来的高出何止蓓蓰。谁能说谁没有真诚的意愿?或许我也是一个寻神者。“立志……由得我”。我得以成功地立志。可能是这样。然而,我藉此断言遁入的这宗教避难所,与上文描述为“我所作的,是我所不愿意的”(7:16)那宗教避难所一样,是不中用的。因为,在后者,关键是不作;在前者,我若试图确保“我心中之善”,关键是作,是将善“行出来”。毫无疑问,即使最真诚、最深刻、最彻底的意愿也配不上“将善行出来”这顶王冠。我们不妨回顾一下基督教教会史和基督教思想史,这历史的墓园中确实不乏真诚的愿望。是什么将耶利米的“作”和与他对立的那些假先知的“作”区分开来?是什么将古代基督教在君士坦丁大帝(Konstantin)那里达到顶峰的巨大“成功”[①](在此不妨听听那些非神学的、但对此问题感兴趣的历史学家的看法!)和密斯拉教、西培利教(Mithras und Kybeletum)同时获得的“成功”区分开来?是什么将维滕堡、苏黎世、日内瓦的宗教改革主义者的“成功”和历代罗马教皇或者建造巴比伦塔的宗教狂的“成功”区别开来?《西斯廷圣母》[②]令人惊叹不已的双眼“作出来”了,即表现出真挚的虔诚,格利柯(El Greco)[③]笔下的圣母眼神“作出来”了,即表现出罕见的狂热,是什么将这两种“作出来”区分开来?人的一切“作出来”或曰人的一切作为,难道不是一架梯子上的各级,不是充其量构成了对另一种迥然不同的作为的各种比喻?主使之成功的那种真诚并不完全等同于我们力所

269

---

① 原文为Gelingen,即和合本中的“由得……”。——译注

② 意大利画家拉斐尔的作品。——译注

③ 1541-1614,希腊籍西班牙画家。——译注

能及的、不时藉以自我安慰的真诚意愿;难道这不是一目了然的?至于从我们真诚意愿通往全赖上帝的成功的那条途径,我们只知道它是一条断头路,这条路一断再断,永远到达不了目的地;难道这不是一目了然的?“故此,我所愿意的善,我反不作;我所不愿意的恶,我倒去作。”这就是答案,这就是恰恰宗教人必须对下列问题作出的回答:除了他的意愿之外,什么是由得他的?他能成功地作出什么?我们在此同样必须认识到:即使我善的意愿也不能与善的本身等量齐观。因为,善的特点在于不懈地要求现实性,即单单立志为善不行,必须确实为善,确实作出善行。但我却没有为善,我所作的只是我所不愿的种种恶行。我不得不一再反躬自问:我到底是谁?我正是令人难以忍受的双重性,我不可避免地既是立志为善者又是不能为善者,而不能为善者即使确实立志为善,也只能说明善并不在他心中。这样的我究竟是什么?

“若我去作所不愿意作的,就不是我作的,乃是住在我里头的罪作的。”即是说,从我的意愿这个角度来看,没有什么已经“作出来”的善(7:18b—19)。因此,让我们再回到那具有决定性意义的问题:作了什么?答案是:“我去作所不愿意作的”。真诚地愿意为善和真诚地不愿为恶一样(7:16—17),不可能成为我辩白的理由。重读一遍这句话更证实了我的自我评判:我无所作为,我没有主动地去“作”去“为”。我被排除在外了,我被逼到墙根,只能作为一个旁观者看着在我身上发生的、没有我的参与“被作出”的行为。提醒别人注意我是立志为善的,事实上这种提醒只是自供状,承认我是罪的栖身之地。是罪在“作”,是罪在“为”,成功的、有所作为的是罪。但这并没有减轻我的罪责,而只是我的自我评判而已。因为,我有何根据断言,“作”的我和不愿作我之所作的“我”两者不是同一的?现实、包括宗教的现实,只认识一个人,而这个人就是我,不是他人。这一个人显然愿而不作,作而不愿地居住在罪孽之家的四壁之内。总而言之,他的罪是事实,是宗教体验的现实性透露的事实。 270

21—23[结论是:]我觉得有个律[在以下情况中体现出它的现实性],就是我愿意为善的时候,便有恶与我同在。因为按着我里面的意思,我是喜欢上帝的律;但我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战,把我掳去,叫我附从那肢体中犯罪的律。

“*我觉得有个律在以下情况中体现出它的现实性，就是我愿意为善的时候，便有恶与我同在。*”做一个宗教的人意味着做一个内心矛盾、失衡、不和谐的人。只有那些尚未意识到自己与上帝的一体性这一重大问题的人，才可能与自身和谐一致。我们大家的一举一动都极其清楚地表明：我们与我们自身绝非和谐一致的，这样我们就由于上帝而惶惶不可终日。那些或许能天真地否认这一点的人有福了。但愿他们能够继续保持自己对上述重大问题毫无意识的状态，但愿他们持之以恒！宗教的现实性在于：相对于那些我愿而不为、为而不愿的事情而言，我的“自我”即所有这些谓语的主语成了大可怀疑的东西，成了一种既不能生亦不能死的未知数。我通过律法认识上帝，我藉此律法“为善”。通过律法上帝认识了我，藉此律法我的处境便是“恶与我同在”。对我来说，至高无上的可能性成了无比难堪的局面，至高无上的希望成了无比巨大的苦难，至高无上的恩赐成了无比严重的威胁。难道应该相信，施莱尔马赫在他论宗教的演讲杀青的那一天“突然感到圣父的欢乐和死亡的恐惧”，觉得“倘若我在今夜死去，那会多么遗憾”?！好像迫不及待地就宗教问题高谈阔论之后，死亡不是近在眼前、理所当然的事似的！难道应该相信，可以向天真烂漫的、其实心里只在追求安宁的人推荐宗教？好像宗教不仅是可以忍受，而且还是值得欢迎、引人入胜和大有裨益的东西似的！好像可以将宗教作为极有价值的对文化的补充，或者作为文化的代用品，强加给那些已经为对付一切文化和非文化特有的内在疑难性疲于奔命的人似的！趾高气扬地将宗教和科学、艺术、道德、社会主义、青年、民族性、国家联系起来，似乎无数的经验教训还不足以证明：宗教在哪里煞有介事地和上面列举的某一领域相联系，哪里就会产生严重的后果，成为被人遗忘的不毛之地！难道应该相信，那些古怪的领袖宣告这一切的做法之所以合理，乃是因为成千上万的人正愿意他们这样领导；乃是因为成千上万的人正在追求宗教的可能性，并藉以证明、改善他们别的可能性，或者给后者营造一种令人安慰的肃穆气氛；乃是因为成千上万的人正企盼看到自己固有的和其他的激情从无限性的激情中得到鼓舞，正希望通过对其他的一切也表示虔诚而获取好处和享受？这种现象的确存在，令人瞠目结舌。然而，这丝毫没有改变一个事实：无论领导者还是追随者，只要他们这样做，就都在锯自己栖息的树枝，都在烧自己安寝的房屋，都在自己远渡大洋的航船上凿窟窿。谁真正心系自己的安宁，谁真正重视人性的和谐，谁真正在意

271

人类文化(或者也包括人类的非文化)的持续稳定,谁就会和莱辛(Lessing)、利希滕贝格(Lichtenberg)[①]、康德、歌德一起竭尽全力阻止宗教入侵他自己的领地。他就会大声疾呼,反对那些唐突行事者出于审美、历史、情感或政治的原因掘开大堤,反对他们以此方式将会首先冲走他们自己的洪水引向人类的茅屋和宫殿。他就会这样在任何情况下都显得比那些信仰方面的所谓高手(其实是十足的生手!)明事理和重实际;那些所谓的高手不知道自己究竟在干什么,浪漫地为宗教欢欣鼓舞,呼唤根本不可能由他们召来的鬼魂。然而,他的努力不会奏效,因为宗教的可能性在世人心中深深地扎下了根,成了世人摆脱不了的东西,而且西方现代文化也确实无力保护世人免受宗教可能性的侵袭。但愿他这个站在人性门口的看守小心防范,千万不要在最后一刻自己去与那的确可怕的对手签订小小的和约!因为这个对手是宗教,它伪装成人类挚友,却是希腊人、外邦人的对手,是人类的对手,是文化和非文化的危机。它是人在死亡此岸(没有上帝的情况下)最危险的对手。因为它是人的可能性:人可能想起"我们必死",人可能想起上帝。它在暂时、物性和人类的世界里是这样的场所,在此,"你究竟是谁?"这个问题以令人难以忍受的方式提了出来。"上帝的律法对人来说成了人地狱的诅咒;因为他们在何种程度上服从律法,就在何种程度上是罪的奴仆从而不免一死"(加尔文)。 272

"因为按着我里面的意思,我是喜欢上帝的律;但我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战,把我掳去,叫我附从那肢体中犯罪的律。"宗教是正在爆发的二元论。谁以带有一元论倾向的套话掩盖这一事实,谁就是"宗教出色的叛徒"(欧韦贝克),他本想这样来讨尘世欢喜,不料偏偏给它帮了最大的倒忙。他竭力隐瞒秘密,但这秘密是隐瞒不了的,用鲜花遮盖起来的炸药筒有朝一日会爆炸,宗教意味着人分裂成两半:一半是喜爱律法的内在之人[②]的"灵"(我与这"灵"是同一的吗?我仅仅是"内在的人"的吗?谁敢下此断言?),一半是我肢体的"自然"。在这自然中发言的是一种截然不同的律法,一种截然不同的可能性,一种截然不同的活力;它们与"心中的律"交战,朝着后者的"是!"说"不!"。 273 在这初露头角的反对党里,在这第二者身上,在这异样性原则中,显然

---

① 1742—1799,德国作家、物理学家。——译注

② 和合本中"里面的意思"亦可按原文译作"内在的人"(innerlicher Mensch)。——译注

一切律法的律法和一切可能性的可能性在我脱离心灵的肉体中成形了:罪俘虏了我(我与这罪孽统治之下的"自然"是同一的吗?谁敢下此断言?)。这一对矛盾也不妨称为内在性与外在性、彼岸性与此岸性、观念性与物质性。然而,你究竟何以定位?你究竟是什么,是"灵"还是"自然"?你不能否定"灵"而只愿是"自然",因为你作为宗教人的特有认识(你知道上帝!)是:自然必定愿意是灵。但你同样不能否定"自然"而只愿是"灵",因为你作为宗教人也十分清楚(你知道上帝);恰恰灵必定愿意是自然。你会回答说:那么我两者皆是!我是"灵"和"自然",也许是灵的自然、自然的灵……!你如此放肆地预先推定,很快便会察觉:愿意是一体的事物,必定不会接受纯粹的并列、聚合和联姻。其实,你越是起劲地试图将分庭抗礼者合二为一,两者的分裂就越是不可避免和触目惊心。其实,被赶到东赶到西的你永远是这或是那,但又永远不可能完全是这或完全是那!时而是排除了那的这,时而是排除了这的那;但这种排除永远不是一劳永逸的,永远不是终结性和毁灭性的。即使赶尽杀绝,即使最为彻底的驱赶也不能杜绝同样彻底的回归现象,彻底回归的可能性起初似乎很小,但实现的前景却是极其辉煌的。

24—25a 我真是苦啊!谁能救我脱离这取死的身体呢?感谢上帝!靠着我们的主耶稣基督就能脱离了。

我们又回到了本章的出发点:宗教人是"在活着的时候"(7:1)的人,是这个世界上的这种人,是具有人类可能性的人——我们只知道有这样的人。宗教的人是永不应是他所是的人,是永不是他应是的人,是274 这样的人:在他浑然一体的必死躯体中,他不断想到自己(是他自己,不是他人!)属于死神。所有关于宗教现实的论断导致了什么,难道不是导致我们彻底怀疑这种人的可能性?他的确求生不能、求死不得!他的确恰恰由于他的虔信而悬在半空,上不着天,下不着地!可是,既然我已是这种人,既然所有心灵的扭曲和辩证的逆转都无力帮助我摆脱"我是这种人"的残酷现实,既然我恰恰通过宗教的可能性认识到:除了"是这种人"这一可能性之外,再无其他可能性,那么,对这种人的可能性表示彻底怀疑,于我又有何益?"我真是苦啊!"我们现在终于知道人是什么了吗?宗教的现实是什么?19世纪的代言人乐于称为宗教的那东西的摇篮边有一种欢呼胜利的气氛,这种气氛离宗教的现实有多

么遥远？宗教的现实是人对自身感到的震惊。——耶稣基督则是新人，他位于那些具有人类可能性的人彼岸，尤其是那些虔信的人彼岸。他是在整体上对这些人的扬弃。他是从死里复活的人。他——而不是我——是我存在意义上的“我”，是在上帝、在上帝自由之中的“我”。感谢上帝：靠着我们的主耶稣基督，我就不再受苦，不再是现在这样不幸的人。

> 25b 这样看来，我[作为同一个人]以内心顺服上帝的律，我肉体却顺服罪的律了。

我是受苦的人。我们必须顶住“我是”这两字的全部重量。不能卸下这副重担。保罗在此讲述的确实不是他“皈依之前”的故事。如果皈依意味着在整体上对这人的扬弃，那么还有什么“之前”可言？保罗在此断定的——带着虔敬主义眼镜的近代神学不能领会，而宗教改革者则毫厘不爽地理解了保罗的意思——是他在过去、现在和未来的存在。他在大马色之行“之前”和“之后”的存在现实都是这一现实。同一个人由于上帝的律法分裂成两半，而这两半由于上帝的律法又不可能是两半。陷入了一种二元论，而这二元论又是对它自身的驳斥。在上帝那里撞得粉身碎骨，却又不能忘记上帝。我们现在知道什么是上帝的自由，什么是上帝的恩典了吗！？ 275 276

第八章　圣　　灵

决　　定
(8:1—10)

1—2 如今，那些[是]在基督耶稣里的，就不定罪了。因为赐生命圣灵的律，在基督耶稣里[显示出来，]释放了我，使我脱离罪和死的律了。

“那些在耶稣基督里的，就不定罪了。”我们这里谈论的对象是什么？是作为人之可能性的宗教，还是——我们在所有人之可能性的彼岸的、在上帝之中的自由？是罪，还是——义？是死，还是——生？我们刚才对宗教的局限、意义和现实有所察闻，而对此也能有所了解的人是谁呢？他从何而来？他从何而见？他从何得知？谁告诉了他这一切？谁告诉他；他——是人？我们提出这一问题（这问题在我们提出之前业已存在！），便触动了苏格拉底这条电鳐，感受到他的电击：人总归是人，这句意味着奇耻大辱的话显然不是他自己便能说出的，而肯定是告诉他的，他呼叫之前就已得到这样的回答。这显然并非他自己刻意追求的，并非他自己意志、思维和工作的成果；因为就其内容而言，这是他一切所求、所思、所愿和所为的前提。可以从一个地方看到严丝合缝的封闭圈，但这地方本身却不会处于封闭圈之内。可以认为人的可能

性是有局限的，但这样认为的可能性本身却显然是一种闻所未闻的全新可能性——康德严禁我们的目光超越局限性之外，我们接受了这一禁令之后就更是如此！最后不仅能够略作自咎，不仅能够对自己表示几分不满和遗憾，而且还能够从整体上对自己提出疑问的人，看到自己的状况大惊失色的人(7:24)，这样的人——绝对不会是我(!)，那么会是谁呢？或者会是什么呢？我们若如此刨根问底，就必须明白一点：随着这一问题(即使这一问题出自游手好闲者和游戏人生者之口)，一种 277 不可撤销、不可逆转、迥然不同的东西进入了我们的视野。不管"那么"会是谁或会是什么，它是我们人生局限的彼岸，是我们人生意义的转折，是产生了翻天覆地的变化、如今完全以其他方式规定的、我们的人生现实；因为它(在这我们固有的问题中!)是一只陌生又熟悉、熟悉又陌生的眼睛。在我们生活的彼岸，在我们生活颠倒了的意义上，在我们生活依然故我的现实中，在我们不折不扣的罪孽和必死里，这只眼睛凝视着我们。我们关于自身的知识以对自身不折不扣的罪孽和必死的了解为特征，一旦提出这种知识"从何而来?"的问题，我们就会发现与这种人对立的新人的实存性。新人在。这一决定不是在须臾即逝的时间之中，而是在永恒里、在构成时间之局限性的永恒里作出的。我们提出上述问题就触动了电鳐，触动了作为时间之局限性的永恒(仅仅是作为时间之局限性的永恒!)；你可以没完没了地在上述问题之外寻找这一决定，但只有在上述问题之中，只有带着上述问题你才能一劳永逸地发现这一决定，这一决定才会具有最终的已在性。上述问题就意味着这一答案。圣灵在。圣灵是"是!"，这一"是!"从自身出发废除了人的那种自我认识(作为否定它的"不!")！圣灵(作为这种"不!")是人生的局限、意义和现实。圣灵(作为"是!")是这一局限的彼岸，是这一意义的转折，是焕然一新的现实。这意味着什么？这意味着：人的自我认识与它的本原联系起来了，被置于它的本原的光芒照耀之下；在这一认识中开始以相对的观点理解所有人类可能性，即将后者理解为有局限的可能性，这种"相对化"(Relativierung)本身带有就其与绝对者的关系而言的局限性，绝对者则是这种"相对化"过程的可能性；堪称"真是苦啊"(7:24)的我这种不幸的人被发现了，是从上面、从外面发现的(但又是被我自己发现的!)，他的劣势被察觉了，另外一种人即与我迥然不同的人超过他何至千倍(奇怪的是被我自己察觉的)。即是说，如此联系、理解、发现和察觉之后，死亡判决——宗教人，恰恰是宗教人，还有一切肉

体在这一判决的阴影笼罩之下——就与我们无关。因为如此联系、理解、发现和察觉之后，我们听到苍天的呼啸，如同怒吼的狂风灌满了我们的居所(徒 2:2)，我们看到新的圣城耶路撒冷由上帝那里从天而降 278 (启 12:2)，我们是在“耶稣基督里”。在“耶稣基督里”意味着：我们卷入了在作为基督的耶稣之中得到启示的对这种人的扬弃过程，他成为新人是以被扬弃为根据的。新人是由死而生的。我们参与了提供根据的过程，对这种人的死亡判决就从此与我们无关，因为判决已经执行完毕了。

*“因为赐生命圣灵的律，在基督耶稣里释放了我，使我脱离罪和死的律了。”*有一种可能性，它高于一切可能性，因而不与其他可能性并列；它否定罪，取罪而代之，从而像罪一样成了所有可能性中的荦荦大者。有一种已在者，它的已在是一劳永逸的、一次性的，它出现在所有已在者的边缘，但这种出现不能以“次数”计算(keinmal)。有一种律法是至高无上的，如同宪法，其他律法都随着它的兴废而存亡。这一可能性、这一已在者、这一最高律法就是圣灵。圣灵在基督启示的生活中是全新的、存在意义上的、一劳永逸和放之四海而皆准的。

*我们谈论圣灵。*然而，我们能谈论圣灵吗？不，我们不能。因为，谈起浩如烟海的可能性，我们也许能滔滔不绝；但对自己生活的这一不可能的可能性，我们却无片言只语。为什么我们不在圣灵面前沉默呢？我们在圣灵面前也必须沉默，但无论我们侃侃而谈还是一言不发，都无碍于圣灵。无论我们侃侃而谈还是一言不发，都无助于圣灵。无论如何，圣灵之言是要在我们的谈论或在我们的沉默中宣告的。不能谈论或不能沉默，必须谈论或必须沉默——无论如何，面对圣灵我们身陷绝境，不管我们怎样挣扎，怎样折腾，没有什么保证能使我们找到摆脱这一最后困境的出路。但愿我们留神，在圣灵时代谈论，在圣灵时代沉默，这样我们就能马上认识到；如果我们做到了剀切中理，那么做到了剀切中理的实际上*不是我们*(不是我们这些信教的谈论者或沉默者!)；是圣灵本身在谈论或在沉默。

*我们拥有圣灵。*谁发现了圣灵的存在，谁就发现了自己在上帝中的存在。我们能够，但我们不愿否认、不愿隐瞒、不愿掩饰以下事实：我 279 们听到了苍天的呼啸，我们看到了焕然一新的耶路撒冷，我们找到了永恒的决定，我们是“在耶稣基督里”。“听到了”，“看到了”，“找到了”，“是在……里”，这意味着什么？“我们拥有”，这意味着什么？不管我们

强调“我们”这一主语还是强调“拥有”这一谓语，反正这句话典型地说明了我们是在宗教领域里活动。我们这句话不是指圣灵，而是将圣灵和“我们”、和“拥有”联系在一起了。我们只得如此，因为我们不可、也不能不如此。我们拥有圣灵——这一点即使我们不说，我们也在想；即使我们不想，我们也感到了。无论如何，不允许发生的事情发生了。我们必须明白：这是不允许的，我们必须明白：所谓“我们”只能意味着“不是我们”，所谓“拥有”只能意味着“并非拥有”。或许这样一来，不允许的事情就面对着真理：一种合格的“我们”和一种合格的“拥有”潜在地蕴含着、但同时又继续批评和质问所有的“我们”和所有的“拥有”。或许这样一来，所谓“我们”就不仅仅是这些人或那些人，而是(作为“不是我们”的“我们”!)所有人的代表和长兄；我们的所谓“拥有”就不仅仅是一种历史－心理的特定状况，而是(作为“并非拥有”的“拥有”!)人永恒的特殊规定；我们所谓的“是”，所谓“在耶稣基督里”的在，就不仅仅是某一团体的此在，而是(作为“不是”的“是”，作为“非在”的“在”!)圣灵一体性中的圣灵联盟。或许这样一来，相对于我们而言的他人、众人(只要我们“不是我们”，只要我们“并非拥有”!)就不再是他人和“并非拥有”的人，而是听见我们以他们自己的“乡谈，讲说上帝的大作为”(徒2:11)。但即使如此，我们否认圣灵时的胆怯还是远远超过我们采取模棱两可的宗教立场时的胆怯。

我们估计圣灵。是的，我们估计圣灵，好像它是一种因素，一种动机、一种效用、一种原因似的！我们本来知道，它不是这一切，而是纯粹的运作(actus purus)、纯粹的现实、纯粹的现象，它既无开端亦无终结，既无局限亦无条件，既无方位亦无时间，不是与“他物”并列的“某物”，不是“事”(Sache)，因而也就不是“原先之事”或曰“原因”(Ur－Sache)。但是偏偏产生了悖谬的现象：圣灵成了与“他物”并列的“某物”，“非已在的”(das Nicht－Gegebene)成了已在的，不可能的成了可能的，非直观的成了直观的，未知的成了已知的。圣灵的悖谬性体现在：它本来只能以否定的形式描述，但却“是”肯定的“在”。我们的悖谬性显然必须与圣灵的悖谬性相应。我们冒险估计圣灵，似乎圣灵是与“他物”并列的“某物”，是原因。我们等待圣灵，恳求得到圣灵，坚信圣灵会按自己固有的特定方式有所作为，对圣灵惟命是从，担心会使圣灵不快，将圣灵视为神性的第三人格而顶礼膜拜。但愿这种态度每时每刻必以自我扬弃为内涵，我们不能也不可回避这样一种必要性：每时每刻

280

以某一方式采取一种与圣灵最富于在性的事实相应的态度。但愿我们知道，事实上任何人的态度都不可能与圣灵相应，也许惟有如此圣灵才与我们相应，才为我们作保，才为我们这些无可辩解者辩解。我们宁可再次选择无可辩解的宗教行为，而不选择与圣灵作对的罪孽。

圣灵谈论，圣灵行动，圣灵起效。你不知道这是什么意思？是的，连我也不知道我这样说是什么意思。然而毋庸置疑，圣灵谈论了，行动了，起效了；它作为迥然不同者与我能讲述的和你能听到的一切两相对立（即使它只是在我们共同的问题中实现这种对立也罢！）。你我一起面临即成事实。处境尴尬的我们只能为如何阐述这一事实而绞尽脑汁，这一事实的现存性则是无可争议的。圣灵“释放了我，使我脱离罪和死的律了”。使你、从存在的角度使你脱离了罪和死的律法！在耶稣基督里发生的颠倒、转折和变向是你的颠倒、转折和变向。耶稣基督身上的可能性是你的可能性。在耶稣基督里显现出来的生命是你的生命。你有言行功业，但这些被一个有目共睹、无可比拟的“不同者”环绕着。你认识到上帝的诫命乃是你的罪和你的死的律法，但这是相对而言的，是与万律之律、万法之法（Gesetz aller Gesetze）相联系的。你犯罪——对这不同者的义犯罪，你死亡——因这不同者的生命死亡。你的“不！”——只有相对于这不同者的“是！”才是“不！”。你若在耶稣基督里看到你的罪、你的死、你的“不！”与这不同者、这神性的迥然不同者之间的相对关系，那么你何罪之有，你何死之有，你何“不！”之有？没有什么不具关联性的相对物，没有什么不具指示性的具体物，没有什么不具比喻性的已在物。你有自由——认识了自己的囚徒身份，你就是自由的。你是义者——认识了自己的罪孽，你就是义者。你享有生命——认识了自己的死，你就活着。圣灵使你自由，使你有义，使你得生。因为圣灵是认识。圣灵是永恒的发现。我们现在处于罪和死的律法淫威之下，若无这种永恒的发现，这样的我们是不会有所追求的。“圣灵以生命之火在我们心里写下了上帝的律法”，正因为此，圣灵“不是学说，而是生命；不是话语，而是实质；不是记号，而是充盈的本身”（路德）。

281

3—4 律法既因肉体[的抵抗而过于]软弱，有所不能行的，上帝就差遣自己的儿子，成为罪身的形状，作了赎罪祭，在肉体中定了罪案，使律法的义成就在我们这不随从肉体、只随从圣灵的人身

上。

“律法既因肉体软弱，有所不能行的。”什么是律法不能行的？是我们接着读到的：定罪案，或曰判决罪孽死刑。或者是我们刚才读到的：予人以自由，予人以永恒的基石，撤销对人作出的死刑判决。任何宗教都无力改变一个事实：这个世界上的这种人所作的一切都是背离上帝的。宗教只能在自身的泛滥成灾之中发现这种背离上帝的邪恶。因为，作为一种特定的人之所是、人之所有、人之所为，宗教也属于肉体范畴。一切人性乱哄哄的局面，一切人性本质上的世俗，宗教都有份。宗教是人性的巅峰，是人性的极致，而不是人性的克服，不是人性的更新。即使原始基督教也不例外。即使以赛亚和宗教改革者的宗教也不例外。恰恰从宗教的（真正的！）巅峰不可避免地散发出阵阵导致死亡的死亡恶臭，这绝非偶然：比如茨温利散布的显然是市民平庸的自由思想，基尔克果散布的显然是恶毒的夸张虔敬主义（Überpietismus），陀思妥耶夫斯基散布的显然是歇斯底里分裂症，布鲁姆哈特父子两人散布的显然是过于从容不迫的态度。呜呼，宗教的巅峰散发出的充其量只是宗教的气息！宗教的作用不是解放，而是囚禁，比任何其他事物更能使人身陷缧绁。肉体总归是肉体。凡是发生在肉体上的，凡是人作出的敬神行为，无一例外都是“软弱”的。宗教史、教会史无论如何都是“软弱”的。它们“软弱”，因为神人之间有质的霄壤之别。作为人类历史，作为地地道道的人类历史，它们属于肉体的范畴。即使它们乔装打扮成“救赎史”，它们依然属于肉体的范畴。凡属肉体的，都如同草木。草枯黄了，花凋谢了，但我们上帝的圣言万古不息。 282

“上帝就差遣自己的儿子……”这就是上帝之言。“上帝……自己的儿子”就是耶稣基督。这里涉及的是神性的唯一性和实存性。宣告了神性的唯一性和实存性，也就是宣告了解放；这种解放宣言是宗教遍寻不得的，是“上帝……自己的儿子”发出的。耶稣意味着上帝的实存性，通过上帝的唯一性得到了阐明。因此，基督的历史启示这一骇人听闻的事（Skandalon）发生了，挫败了一切唯理主义。上帝并非“必然的理性真实”。他的永恒并非普遍观念（上帝观念、基督观念、中介者观念等等）毫无危险和悖谬的、可以直接肯定的稳定性。他的万能并非一种逻辑—数学功能的必然性。上帝是位格，是唯一的、统一的、独特的，所以不是其他什么，而是永恒者和万能者。证明这一点的是耶稣，人性的

和历史的耶稣。但耶稣又是基督。基督意味着上帝的唯一性，通过上帝的实存性得到了阐明。因此，耶稣中的永恒启示这一骇人听闻的事情发生了，与种种信神和不信神的历史主义和心理主义抗衡。启示确实是亚伯拉罕和柏拉图久已察觉的内容。上帝并非“偶然的历史真实”，上帝的行为打着“永远不！”和“永远是！”的鲜明旗帜，彻底摆脱了神秘化和实用化的困扰，而且并非可以像讲故事一样叙述的历史。正是在耶稣里，上帝之爱摧毁了一切历史一心理的非直接性、间接性，不受“这个”或“那个”、“这里”或“那里”的束缚。作为永恒者和万能者，他是独一无二、绝无仅有的。证明这一点的是耶稣基督，永恒的基督。上帝之子站在岔路口，而不是站在其他什么地方。*上帝差遣他*；他来自未堕落的永恒王国，来自我们一无所知的开端和终结的世界，即是说（真的，正教徒不要点头称是，欢呼雀跃！），他“出生了，而不是被造了”（与我们所知的造物恰恰相反），即是说，他“由处女玛利亚孕生”（作为一种抗议，抗议我们熟知的人类系统、自然系统、历史系统大言不惭地宣告自己享有永恒），即是说，他是“真正的神和真正的人”（作为一种证明，证明神人之间本原的、失落的、不应失落的一体性）。*上帝差遣他*，他来到我们了如指掌的暂时和堕落的世界，来到这一我们称之为“自然”的、归根结底只能以生物范畴解释的系统，来到这一我们称之为“历史”的、归根结底只能以经济和唯物主义观点理解的系统，来到人世，即是说，来到肉体世界。是的，圣言成了肉体，甚至成了——正如我们接着读到的——“罪身”。*上帝差遣他*，并非为了在尘世改变什么，并非为了以道德匡正肉体，并非为了以艺术美化肉体，并非为了通过科学使肉体趋于合理，也不是为了通过海市蜃楼的宗教幻境提高肉体的地位，而是为了宣告肉体复活，宣告新人、新世界、新创造。在新人中，上帝看到了自己的形象；在上帝中，新人看到了自己的原型。在新世界中，上帝无需夺取胜利，因为他已经获得了胜利；他不是万物之一员，而是万物之一切。在新创造中，造物主和造物不是分离的双方，而是融合的一体。——我们应该始终以此为标准来判断我们在圣子受遣这件事上是否言之有理：倘若不是每种可能的人类观察方式都在某一点上遇上了它特有、真正和巨大的烦恼，那么我们就肯定不是在谈圣子受遣，而是扯到其他事上去了。

因为上帝差遣他的儿子是为了“*赎罪祭*”。上帝的圣言，如果言之有理，比起所有其他言语至少是“一马当先”的、超前的；圣子受遣只能

以彻底否定的方式加以描述，只能宣布为悖谬的现象，只能理解为"荒诞"(das absurdum)但却"可信"(das credibile)的事情，因为圣子受遣是针对罪孽作出的神性反应。神性反应给我们带来烦恼，但这烦恼是一种反射，反射出我们给上帝带来的烦恼。圣子受遣是一种颠倒，颠倒了我们所谓的人类、自然、历史，因而无论在哪个可以想象的系统中都只能理解为对该系统出发点的否定。这个世界上的这种人面临一个由罪孽的王权决定的、无法解决终极问题，圣子受遣则是对此作出的神性 284 回答；所以，这一回答不在人自己的答案里，甚至不在人的伪装成最终之前的、倒数第二的、可以解决的问题里，而是的的确确只在人无法解决的终极问题里。它是上帝本身的、上帝独具的义。作为这样的义，它以压倒一切的优势与人可能的终极规定、与人罪孽的本质相对立；因此它本身绝非人的规定性，绝非人性之义，绝非人的伟大，绝非人能以某种方式估计的日期，绝非可以嵌人完整无缺的人类图像的因素——从我们的视角看，只能断定它是位于一切理性可能性或实用可能性外缘和周边上的某种多余、可疑和棘手的东西，即只能断定它是一种不可断定者。

因为上帝差遣他的儿子"*成为罪身的形状*"，成为负罪肉体的比喻。换言之，这一差遣没有直接宣告和确立天堂中的无辜和天堂中的生命。它不能这么做。它不可这么做。它是为了"赎罪祭"进行的。假如它不是这么间接进行的，假如它的神性是可直接断定的，那么，它就不是它之所是，即不是神性的转折、神性的回答、神性之义，它就不是整个人类领域的神性对立面和神性扬弃者，而是这一领域中与甲并列的乙，是众多意识形态和幻想中的一种，像泡沫王冠一样吹捧这一领域俗不可耐的现实。事实上，它由于作为截然不同者而与这一领域对立，所以只能在没有任何不同性、不是与甲并列的乙的情况下，只能不通过吹捧这一领域的其余现象而出现在这一领域。对现实而言，对现实所有吹捧的可能性而言，它是占绝对优势的真实；正因为此——这便是"神性的阴险"(基尔克果)——它是不可直接接触、直接"搭话"的特殊现实。倘若说它是这样的现实，那么这也只有通过神性启示(而不是以其他方式)才能察觉。可见，我们必须提防"教士毫无辩证法的、荒唐到极点的胡说八道：有可能立刻并直接察觉，就这一点而言，基督是上帝"。我们必 285 须提防亵渎神明的言词，如此狂言的人"没有在神面前战战兢兢的敬畏，没有本是信仰产婆的垂死挣扎，没有本是祈祷之第一要素的恐惧，

没有面对烦恼可能性的震惊，以为这样就能马上知道那不能直接知道的事"、"而不是说：他是*真正的上帝*，他不可辨认，*就这一点而言*，他是上帝"（基尔克果）。圣子受遣这件事只能体现在"罪身的形状"、奴仆的形象以及不可辨识性之中，只能是隐姓埋名的行为：耶稣基督不是"那种在公开场合板着脸、几乎像教士一般严肃的人"（基尔克果），不，他*恰恰不是这样的人*！——在罪身的形状或曰比喻中，他真正的神性和真正的人性两者都显示出来，但这种显示不限制观察者的自由，他们也可以将这两者视为他上帝意识的特殊力量，视为宗教－道德的英雄主义（这显然是那些教士大声赞扬耶稣时的看法！），或者视为古代民间宗教的神话，如果不是视为急性发作的狂妄症的话。他的*无辜*也是如此：这种无辜在耶稣的举止中显示出来，暗中凭藉在这种举止中发言的上帝自我证实，尽管如此，否认这种无辜就像否定我们的无辜一样确是轻而易举的（但这在我们之中那些比较优秀、纯正、虔诚的人那里却殊非易事）；事实上，耶稣同时代人中的无成见者和不偏袒者（他们不知道我们自以为知道的事情）早就再明确不过地否认了这种无辜。他的*奇迹力量*也是如此：这种奇迹力量任由人们众说纷纭，从心理、历史、医学和神秘科学的角度进行莫衷一是的解释。他的*忏悔劝谕*也是如此：山上垂训完全可能以道德的、理想主义的、宗教－浪漫主义的、宗教－社会福利主义的方式进行和聆听，就像其他一些在田野、森林、草地上对门徒的教训一样。他的*使命意识*，他*与上帝的精神联系*，他的*天国福音*也是如此：为什么不能以犹太教的末世论、以心理分析学说、以历史唯物主义作为理解的钥匙？他的*十字架之死*也是如此：不妨重复当初犹太人在各各他（Golgotha）说的话；不妨认为这是一个幻想家的绝望之死；也不妨指出这一事件在宗教史上是有例可循的，以躲避这一事件扎人的芒刺。他的*复活*也是如此：有什么能阻止那些虔诚或不虔诚的神学家援引类似的、对其灵而言多少显得可信的事情，认为复活参与了一种高尚的竞赛？有什么能阻止那些对种种崇高世界了如指掌的人将复活的奥秘视为求之不得的泉水，引入他的磨臼？又有什么能阻止施特劳斯（D. Fr. Strauß）[①] 将复活阐释为"世界历史的骗术"？——哪一种历史现象会像上帝之子的历史现象这样听任摆布，这样无助地面对种种高

286

---

① 1808—1874，德国青年黑格尔派哲学家，其著《耶稣传》（两卷，吴永泉译，北京商务版，1981/1993），史称为要籍。——译注

见和谬论、诠释和误解，谁都可以运用或滥用它？哪一种历史现象会像上帝之子的历史现象这样其貌不扬、模棱两可、容易误解？我们所知的圣子一生中，没有一处不如此，没有一处不使人感到烦恼，换言之，有无数几乎使人不得不如此的地方，有无数这样的地方：在那儿，透过天真得感人的现代神学只能看到一种可惜是理所当然的糟糕局面，即“在此我们的感觉有别于耶稣”。“罪身”指的是人性、世俗性、历史性、自然性、光怪陆离的可疑性，指的是出类拔萃或荒谬透顶的观察家尽性的游乐场——不过这游乐场上卵石遍布，最终谁都不免摔倒，尽管摔的方式各有千秋。“耶稣一生”就是这样的罪身，与其他的人生相比*尤其是*这样的罪身。而且，它*必须是*这样的罪身。我们每个人都会在不同的场合因耶稣而感到烦恼，这种不快并非渎神；但我们若认为无需烦恼和不快就能和耶稣相处、就能谈论和聆听耶稣的事情，那么这种看法就是渎神。

因为上帝差遣自己的儿子作罪身的“*形状*”，“*在肉体中定了罪案*”。耶稣基督的上帝之子身份是这样表明和证实的：在他上帝之子的身份之中，人的罪身成了形状，人性、世俗性、历史性、自然性显出本相，显为它们之所是：它们*只是*透明画，*只是*摹本，*只是*指示牌，*只是*与造物主上帝有关系的相对物；虽说*只是*这些，但它们毕竟*是*这些，而且它们所“是”的不是虚无缥缈的，不是微不足道的，或许还涵盖一切，至少比起那些与上帝无关系、与上帝的关系被扬弃了的肉体具备的现实性、绝对性、不透明性、妄想的本原性来，它们要多出不知几何。因为肉体是在基督里被扬弃的：它的异样性被剥夺了，因而它回到了造物主上帝身边；它在杂乱无章、稍纵即逝的处境中叹息，现在这种处境被揭露了，因而它就等待希望，等待拯救；它的伟大、显要、光辉被判决了，因而它作为上帝造物的意义也就得救了。上帝差遣自己的儿子来到罪身之中，是为了在罪身中(不然还会在哪儿?)判决罪孽，挫败世人反上帝的暴乱，从而消除罪孽和暴乱的以下后果：不满足于“只是形状”的贪婪、徒有其表的绝对性、名副其实的放荡、肉体的死亡诅咒。判决，但判决是对肉体之中的罪孽作出的；强调肉体的本质即肉体是圣灵的形状，但强调是在上文屡次述及的(5：6—8；6：8)耶稣生命的*消亡趋势*中进行的——这一趋势在诱惑史(Versuchungeschichte)中立即标识出来，并 287

在客西马尼(Gethsemane)① 和各各他达到最低点和目的地。正是为了进行这种判决，奴仆形象、不可辨识、抛弃神性形相(Kenose)、隐姓埋名，这些就是上帝之子本质性的、并非纯属偶然的定语。什么是本质性的？恰恰是隐姓埋名状态的有增无减、不断发展，直至成为绝对的被弃和自弃。恰恰是“感到烦恼”这一在人看来不可避免的必然性。恰恰是这样的思维规定：有血有肉的不具启示能力，不会告诉我们这里涉及的是比血肉更多的东西；唯有上帝才能作出这一启示。假如不是这样，假如基督是可以直接辨识的上帝众子之一，假如他的神性可以用人世正面肯定的谓语描述，假如他——像教士们认为的那样——是名为“虔敬”的肥皂泡最后一次拼命扩张，即是说，假如有一条信仰之路可以绕过十字架给人带来绝对烦恼，那么，肉体的形状性(或曰比喻性)、相对性和被弃就正因为此没有得到强调，罪孽就没有被根除、没有被判决，从存在的角度看人就没有得救。但这只是“假如”，事实上并非如此。不可辨识的基督与那些光芒四射的上帝众子完全相反。他是不能用人世正面肯定的谓语来赞美的。正是他最终刺破了肥皂泡。“他以罪诅288 咒了罪，以死赶走了死，以法制服了法。他是怎么做到这一切的呢？他成了十字架上的罪人，在无赖中间，有大恶棍的头衔，遭到一个罪人应受的判决和惩罚”(路德)。

正是如此规定的“上帝遣圣子”这件事，旨在“使律法的义成就在我们这不随从肉体、只随从圣灵的人身上”。这是上帝差遣儿子的目的所在，而且这一目的也已经达到了。只要我们在圣子中认出了我们自己，即看到我们的肉体在他之中被扬弃，我们的罪孽在他之中被判决，我们就看到永恒的决定，得到永恒的发现：我们看到了在上帝中得生的新人的实存性。于是我们便具有闻所未闻的能力，即能向自己提出疑问，并且正是通过这一疑问(这显然是另一位向我们提出的问题!)找到永恒的基石。于是我们便与基督一起成为上帝收容、理解和认识的人，我们便具有位于所有可能性之上的可能性，具有不可能的可能性，即“随从圣灵”前行。不再“随从肉体”？当然我们也有、依然具有“随从肉体”的可能性，但是既然现在这一明摆着的可能性被贬为，不，被褒为相对性和比喻了，那么它还能说明什么呢？我们这种“前行”，我们这种最终和核心意义上的规定，我们合格的此在和如此在，全赖对上帝之子的认识

① 耶路撒冷城东地名，为犹大带人捉拿耶稣处。——译注

而在“随从圣灵”之中实现。我们在上帝之子里、在主身上认出了我们自己，发现在他死的形状上或曰比喻中(即在我们的死之中，6:5)我们是与他“结合”的。这位上帝之子，这位主，就是转折、变向、决定、神性的凯歌，就是上帝的全然不同者，就是圣灵(林后3:17)。一旦我们卷入了因上帝遣圣子而产生的那无解的终极问题之中，从而参与了对这问题的回答，我们怎么会没有圣灵，我们怎么会不迁入这一上帝爱子的王国(西1:13)，怎么会不迁人我们人生之限的彼岸，怎么会不位于我们人生意义的反面，怎么会不位于人生焕然一新之后的全新现实之中？我们“随从圣灵”前行这件事既然发生在如此不可忽视、不可阻挡、不可撤销的转捩点上，那么相对这一转折之前的肉体之生而言怎么会不呈绝对优势呢？肉体的“形状性”或曰比喻性，肉体的暂时实存性和永恒希望既然在基督里得到强调而凸现出来，肉体怎么会作为固有的动能继续走它自己的路，而不是(在希望之中)加入在圣灵中获得自由者的队伍并和他们一同前行？“这个世界消逝，你的王国到来！”这就是真理。通过上帝遣圣子，我们，不，是人类、自然、历史沐浴着这一真理的阳光。这就是成就、答案、扬弃，即“*使律法的义成就在我们……身上*”，解决了在宗教可能性范围内不可解决的自由问题，取消了对人作出的死刑判决——而最高级的宗教也只能使这一判决更加无情。这在基督之中(在基督身上！)实行的对罪孽的判决是启示，启示了人们在宗教里一直求之不得的上帝之义(5:16、18)。 289

5—9 因为随从肉体的人体贴肉体的事；随从圣灵的人体贴圣灵的事。体贴肉体的就是死，体贴圣灵的乃是生命、平安。原来体贴肉体的，就是与上帝为仇，因为不服上帝的律法，也是不能服。而且属肉体的不能得上帝的喜欢。如果上帝的灵住在你们心里，你们就不属肉体，乃属圣灵了。人若没有基督的灵，就不是属基督的。

圣灵是永恒的决定，是在上帝中作出的于人有利的、在人之中作出的于上帝有利的决定。因为圣灵意味着属于基督，属于他的问题因而属于他的答案，属于他的“不！”因而属于他的“是！”，属于他的罪因而属于他的义，属于他的死因而属于他的生。圣灵因此从在的角度而言是

“赋予意义”①，是“确定意义”，是“创造意义”。意义进入了在，在也变成了意义。即是说，圣灵无并列者，无对立者。圣灵集斗争、优势、胜利、独裁于一体，永远不会同时又意味着安宁、均势、相持、宽容。圣灵意味着“非此即彼”，然而却也意味着与一种完结的“此”相对的一种超前的“彼”。圣灵意味着“被选”，因此在任何意义上都不是“被弃”。对圣灵来说，其他可能性就是指被排除、已克服和不再有的可能性。

这一不再有的可能性指人在肉体中的在。肉体是暂时的决定，是290 在上帝中作出的于人不利的、在人之中作出的于上帝不利的决定。与圣灵相反，我们所知的肉体因此只是“罪身”(8:3)。肉体意味着背离基督，没有问题因而也就没有答案。刚才谈圣灵时所说的，颠倒过来便可用于肉体。肉体意味着“毫无意义”。毫无意义者进入了在，在也成了毫无意义者，成了对上帝的敌意，成了罪，成了这样一种“意义”：它甚至不、甚至做不到服从上帝的律法，而是相反，在宗教里作为这种在的“毫无意义者”凸现出来。如果说圣灵的意义在于生命和平安的在，那么肉体的意义就是死亡的在。肉体也意味着决定了的“非此即彼”，而那些似乎背道而驰的种种态度意向、激动不安相形见绌，不过是儿戏而已。世界(道德的、基督教的世界)“为之愕然，抱怨人为什么这般邪恶，却不知何以如此。它或许看到了小溪潺潺的流水，看到了邪恶之树上处处果实累累、枝叶茂盛，但是源头在哪里？树根在哪里？对此它却一无所知。它冲到溪旁树下，打算以律法和刑罚告诫天下，遏制邪恶，劝人为善。然而，不管如何坚持不懈，它的这种抗争无济于事。它也许可以截断小溪，但泉眼没有堵住；它也许可以剪去嫩枝，但树根没有掘除。它失败了，不断地在表面堵截、修正、治疗，还是无济于事；因为在内里，邪恶的树干、根须、源泉安然无恙。必须首先堵住泉眼、掘除树根；不然的话你在一处截流、剪枝，小溪又会从十处冒出、叶芽又会从十处萌发。必须治本，不然的话尽管你不住地搽药水敷药膏，伤口还是会不断地溃烂、化脓，病情只会每况愈下”(路德)。

我们不可能自己在灵肉之间作出决定，摒弃一者，选择另一者。“在圣灵中”的，并非“若干人”，并非“许多人”，并非“这些人”或“那些人”。“在肉体中”的同样如此。有谁不“在圣灵中”，却能认识自己“在肉体中”的在？有谁认识了自己“在圣灵中”的在，却不是恰恰因此而使

① “意义”原文为 Sinn，即和合本中的“体贴”。——译注

自己“在肉体中”？在时间中决定的是：我们都在肉体中；在永恒中决定的是：我们都在圣灵中。在肉体中，我们是被弃的：在圣灵中，我们是被选的。在时间、万物和人类的世界上，我们是受审判者：在上帝的王国里，我们是得到辩护的义者。在此岸，我们是属于死的；在彼岸，我们是属于生的。弃与选、审与义、死与生，这两种决定犹如双曲线的两个焦点，它们不断靠拢，直至合成一个圆的圆心。即是说，这两种决定成了统一体。但它(这点无法以数学方式表达)不是一种均势的统一体，而是一种无限优势的统一体，是吞噬时间的永恒的统一体，是大败肉体的灵的统一体，是由此岸向彼岸已行之路的统一体，即是绝对的刹那间，是认识的闪电，是复活的闪电，是上帝的闪电。这统一体表明：“人子”——人子即耶稣基督！——在他降临的日子，“好像闪电从天这边一闪，直照到天那边”(路 17:24)！ 291

10 基督若在你们心里，身体就因[被判决的]罪而死，心灵却因[建立起来的]义而活。

“基督……在你们心里”。这是自由的条件，是我们在律法的彼岸享有的自由的条件。这是谜底，是在宗教中极其尖锐地提出的人生之谜的答案。“基督……在你们心里”，这只能理解为永远不是尚待满足、尚待创造的主观条件，只能理解为已然满足、已然建立的客观条件。人获得也利用了时机，睁开双眼，发现自己和自己在角度的自由——此乃基督这一条件决定的。这一条件却不是他自己创造的，他既不可能通过逻辑功能、也不可能通过审美判断，既不可能通过道德意志、也不可能通过宗教体验创造这一条件。对诸如此类的行为而言，这一条件在原则上是超前存在的，并且永远是作为对它们的否定而存在的。这一条件是已然创造完毕的：上帝有信(3:21)，差遣自己的儿子(8:3)，从而已然创造了这一条件。依顺上帝之信(1:5)，这意味着服从我们自由的条件，而这一条件的在并不依赖于我们的依顺和服从。“基督在我们心中”，这是我们神性的前提，无论人的种种行为是否随之而来均是如此；正如罪孽以我们为居所(7:17、20)，这是我们反神性的前提，无论人的种种行为是否随之而来均是如此。“基督在我们心中”，这是上帝对我们说的话，向我们提出的问题。上帝的问题也就是上帝的答案。我们心中的基督是这样的问题和答案：它批判地刻划了一切此在和如此在 292

的特征，它这条生而复死、死而复生的路呈现出来，无论何时何地都是“可以晓得”的(1:20)；即是说，它的唯一性和实存性呼之欲出，在一切历史现象的边界处加入了历史现象的行列；它是注目点，历史现象无不积极地注目于此又无不消极地引人注目；它判决了罪也建立了义，它这人类自由的时机赋予了人，人也利用了它这人类自由的时机。一言以蔽之：“基督在我们心中”，这是作为制约条件和受制约者的审和义，而永远不是我们对此的认识，是针对我们的圣言本身，而永不是我们聆听的过程。

“*身体就因罪而死，心灵却因义而活*”。基督是我们的自由。他是跨越人生界限的步伐，是人生意义的转折，是人生全新和真正现实的诞生。在基督里作出了永恒的决定：肉体总是肉体，尘世总是尘世，人总是人，因为罪孽总是罪孽。人在这个世界上的存在，无论是震古烁今的伟人，还是微不足道的小人，都会因上帝而成为“非存在”，都不免一死。站在先知、使徒、宗教改革者的宗教巅峰上的人只能*仰天长叹*(7:24)，没有、也不允许有摆脱这一处境的出路。人的“身体”、“我在”的整体在过去、现在和将来“因罪而死”，泥土归于泥土，尘埃归于尘埃，幻境归于幻境！然而，正是作为*永恒的*决定，正是作为*永恒的*审判，法庭是已经踏上的拯救的大地、义的大地、生命的大地。唯有以拯救为出发点，人才能理解自己未被拯救的处境。唯有以义为出发点，人才能理解自己罪人的处境。唯有以生命为出发点，人才能理解自己死者的处境。唯有在上帝身上，人才会这样撞得粉身碎骨。人若不在一切人类可能性的彼岸获得自由，试问他怎么能够认识到人类最高可能性的意义和现实乃是“身陷囹圄”？人，带着对拯救的渴念仰天长叹的人，若不是已获拯救、已得极乐，试问他怎么会仰天长叹？正是在照亮肉体之死的光芒中，圣灵之生开始闪烁。因在基督里被判决的罪孽而死，所以因在基督里建立的义而生。死与生两者相互联系，相互提供可辨识性和可测定性，但后者以其质的压倒优势扬弃了前者，这就是人在耶稣基督里的自由。真理在，它如此苦涩不是没有道理的。圣灵在，我们叹息着渴望摆脱自己的必死之躯而得到拯救，这不是没有道理的。基督是复活了；由于他的死，一切非实存性的(alles Nicht—Existentielle)归于死亡，这不是没有道理的。

293

真 理

(8:11—27)

11 然而，叫耶稣从死里复活的灵，若住在你们心里，那叫耶稣基督从死里复活的，也必借着住在你们心里的圣灵①，使你们必死的身体又活过来。

“灵……住在你们心里”。圣灵是真理。圣灵若在我们心里，我们心里便有关于人的真理带来的苦涩和甜蜜、困境和希望、尴尬和应许。不可能客观地观察真理。真理是观察我们的客观性，是在我们观察什么之前就观察了我们的客观性，是被观察主体之根据的基本客观性。也不可能使真理主观化。真理是主观物，是以最隐秘、最具拯救力的方式与一切“我”、“你”、“他”相对立的主观物，从客观上讲又到处伴随着“我”、“你”、“他”内在的批判扬弃。与真理是开不得玩笑的，真理又是一切悲剧性的终结。真理过于欢乐，过于壮丽，以至我们永远不能为自己的生活辩解，任何时候都不能说：“你真美啊，请停留一下！”② 真理又过于严肃，过于可怕，以至我们不能绝望自杀。无论是读了柏拉图《斐多篇》便投海自尽者，还是看完这本著作却坚持不去寻短见的众人，都没有理解不死或曰永生的意义！我们不能问真理：“你为什么是真理？”因为真理已经向我们发问：“你究竟是谁？”提出了这一问题它也就同时作出了寓意无穷的回答：“你是人，尘世的凡人；但你又是上帝的

294

---

① 我读成 διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνευμα(因为那住在你们里的[圣]灵)。Zahn 主张采取这种读法，Lietzmann 则持异议。在此不想对他们意见基于的流传史方法品头论足，但我认为就事情本身而言，保罗不太可能从上一节中在内容上与他称之为肉体复活基础的东西极其紧密地联系在一起的受格 διὰ ἁμαρτίαν(因为罪)和 διὰ δικαιοσύνην(因为义)(8:10)—下子跳到所有格 διὰ τοῦ πνεύματος(藉着[圣]灵)。况且若是这样，关于圣灵的论述就会蒙上一种身心机械论的色彩；而这种机械论与其说是源自保罗，毋宁说是出自一位后来的神学家。

这里所异议的是 διά的所有格(藉着之意)与受格(因为之意)之不同含意。巴特选择 διά受格的读法：因为那住在你们里的圣灵。他的论证是上下文都一贯用受格(如：因为罪、因为义)，而且圣灵内住着基督徒的观点是后来神学家的看法。可是，从《圣经》鉴别学的角度来看，所有格的读法证据比较强，故大多《圣经》版本采用如此读法：藉着那住在你们里面的灵(διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος)。——杨疏

② 语出歌德名著《浮士德》。——译注

人，造物主和救世主的人”。我们提问和回答只是在这一已然提出的问题和这一已然作出的答案的基石上，而不是在其他什么地方。对真理我们根本不知如何着手，因为它本身就是我们的开端。我们只得就此承认它是真理，承受它毁灭性的打击和无休止的祝福（参见诗 139：1—12）。因为作为法庭和义（8：10），“我们心里的基督”是真理，是驻扎在我们之中的圣灵，是摆脱不了、躲避不了的。

“叫耶稣从死里复活的灵”是住在你们心里的圣灵。与真理打交道，也就是与上帝打交道，与未识的、隐秘的、神圣的上帝打交道。上帝在无人能近的光芒之中。上帝之生超越生死。上帝之善超越善恶。上帝之“是！”超越是非。上帝之彼岸超越彼岸和此岸（4：17）。因此真理不随我们的兴衰而兴衰，不随我们的存亡而存亡，不以我们的正误得失为正误得失，不以我们的成败利钝为成败利钝。因此它如此强有力地走自己独特的生命之路。因此它是死，甚至在摇篮上面投下阴影；它是生，甚至在墓园上空呼吸自如。因此它甚至将圣方济各这样的人打入地狱，而对博尔贾（Cesare Borgia）① 这样的人作出无罪释放的判决。因此它甚至贬谪显贵，擢用弱小。因此它甚至以人之是为非，以人之非为是。因此它在，无论我们上天堂还是下地狱，都是如此。相对我们所有的一切，它显示出无尽的优势；正因为此它是我们的希望，是我们与上帝不可中断的联系，是我们身上不死的部分。

295

然而与其说希望是静止不变的，与上帝的关系是一定不易的，人身上某一部分是永恒不死的，毋宁说“那叫耶稣基督从死里复活的，也必借着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来”。“身体就因罪而死，心灵却因义而活”（8：10）；这一反差在复活的光芒中、在对上帝的认识中显示出来，又在同一光芒和同一认识中重新被取消和扬弃。一旦探照灯的光束投在这相对立的“对象”上，瞄准靶子，无坚不摧的子弹也就射出了。这都是为第二者、不同者、对立者着想。上帝使耶稣基督死而复生，上帝在其相对于有限者的优势中作出关于无限者的启示；同一位上帝也会使你们必死之身复活。唯有在形状或曰比喻中，有限者才与无限者对立，作为一个第二者、不同者与无限者对立。唯有在形状或曰比喻中，我们躯体之死才与我们心里的圣灵之生、上帝之生对立。在非直观的现实之中，有限者不与无限者对立，而绝对是在无限者

① 1475—1507，意大利贵族、大主教。——译注

之中遭到了扬弃，但也获得了根据，而且它的扬弃就是它的根据。可见在非直观的现实之中，我们的躯体不是与住在我们心里的上帝圣灵并列的第二者、不同者；灵是躯体绝对之生、彻底之死，但正因为此，也是躯体绝对之死、彻底之生。注意，是在非直观的现实之中；所以（为使复活福音与所有泛神论、唯灵论和唯物主义泾渭分明）只能以否定过去、现在和将来的即涵盖万有的 Futurum resurrectionis（复活的未来）谈论我们躯体的复生：他将会“使你们必死的身体又活过来”！所以谈论躯体复生时应该尽量避免狂热，狂热可能给人这样一种印象：似乎在此断定的是某种对必须获得的“高级”观念的心理态度（直觉）。谈论躯体复生时越冷静越好，因为谈论这个问题时本来就几乎不可避免地会有心理的蒸汽喷涌出来，使人如堕云雾之中。所以首先必须抵制从厄廷格尔（Oetinger）[1] 到贝克（Beck）[2]、从罗特（Rothe）[3] 到施泰纳（Steiner）[4]（甚至本书初版中也是如此，只是有点羞羞答答而已）的莽撞举动；他们试图通过自然哲学的思辨向前推导，直至确定一种具有直观现实性的“灵体”（Geistleiblichkeit）。我们必须看到，这类尝试起的是误导作用，使这里关于躯体复活的论断变得虚假不实、内容空洞、毫无价值。唯有援引原则上只能非直观理解的上帝神性、唯有宣布绝对的奇迹，才可以、才必须大胆作出关于躯体复生的论断。这一论断本身就是可信的，因此竭尽全力去为它制造可信性只会弄巧成拙，只会使它变得不可信而声名狼藉。——躯体是我在肉体中、在时间、万物和人类世界中所是的一切，是我作为“我”、作为此世此人所是的一切，是我此时此地已有的或可以某种方式视为已有的一切可能性。对上帝的认识使我的这一躯体获得了必死的资格。主体与其本原的关系意味着：主体或曰主语的一切谓语都被扬弃了，连它与自身的同一性也不例外。一切实体，包括最终的、无比深刻的、臻于极致的已在物，在这强大的否定面前均无还手之力。即使自然死亡、即使准备和伴随这种死亡的那些具有相对否定性的、“外在”和“内在”生命行为，也是这一否定的形状，仅仅是这一否定的形状或曰比喻。古往今来，对奥秘无疑有所察觉、但却

296

① 1707—1782，德国路德教神学家。——译注

② 1914—1950，法国作家。——译注

③ 1799—1867，德国新教神学家。——译注

④ 1861—1925，奥地利人智学家。——译注

随即作出错误诠释的心身文化(Seelen und Körper kultur)一直试图通过“宣告无效”(Mortifikation)、“放弃形成”(Entwerdung)、“取缔自我”(Entselbstung)以及“超凡脱俗的属灵化”(Vergeistigung)这类方法挽救那无可挽救的躯体之生。即使这类方法也是上述否定的形状,仅仅是上述否定的形状或曰比喻。因为我们知道,自然死亡的过程以及一

297 切由此衍生的、或严格或宽松的禁欲过程也处于一种连续性中,即与那些在对上帝的认识中受到彻底质疑的生命过程有不中断的关系。甚至自然死亡的逻辑类例——即:无限者宛如一声炸雷,出现在那些仅仅涵盖有限者的概念序列中——也是形状,仅仅是形状或曰比喻。因为,只要我们将无限者视为概念而接受,即是说,只要我们使这非直观的无限者为我们所能直观,那么,我们就也无法消除无限者相对于有限者的这样一种“不同性”标记:它表示无限者成了一种差不多是无限的有限者。在我们的观照中,即使无限者也绝对不是什么永恒者,而是证明了自己——在与我们一切的本原联系起来之后——已被扬弃。不屈不挠、不死不朽的主体显然是“非我”,是已被认识的认识者,是“非已在者”,是住在我心里的上帝圣灵——这是在灾难的彼岸,而我此在的整体、我所是的一切无可挽回地陷入了灾难的深渊。这里所说的“彼岸”,其意义显然在于扬弃此岸性,也在于扬弃与此岸性相应的彼岸性。正是因为(直观存在于过去、现在和将来的)躯体必死必朽,所以(非直观地存在于 Futurum aeternum[即永恒未来之中]的)躯体必定不死不朽。血肉,不与本原联系的血肉之躯,不能接受上帝的王国;只有虚假的复活、相对的彼岸性、或者准确地说延伸的此岸性才(在时间意义上)在它之前。不死性和不朽性必定吸引这种必死的和这种必朽的,吸引这些由于与上帝的关系而获得必死必朽资格的血肉。尽管血肉具有直观的现实性,它是“上面所生的”,在自己的暂时性里等待自己的永恒性,即非直观地参与了全新谓语结构的形成。随着血肉的此岸性被扬弃,由于这同一种关系的积极力量,全新的谓语结构形成了。这一全新谓语结构——我们对此一无所知,因为它与我们毫不相干——是躯体的复活。圣灵住在我们心里,即真理在我们身上的自我运动——意味着人之死、因而意味着人之生的神人关系在此确立——是躯体复生的必要根据。

298 没有什么其他根据,但仅此一条就足够了。只有在圣灵不是圣灵、真理不是真理、上帝不是上帝(而是已在物、不同性、假彼岸)的情况下,才不能断定躯体复生的 Futurum aeterum(永恒未来),才不能就圣灵对我

们生命的意义作出如此闻所未闻的、然而不可或缺的阐释。

> 12—13 弟兄们，这样看来，我们并不是欠肉体的债，去顺从肉体活着。你们若顺从肉体活着，必要死；若靠着圣灵治死身体的恶行，必要活着。

“我们并不是欠肉体的债，去顺从肉体活着。”圣灵就是对我们而言占尽优势的、我们也认真对待的真理。复活在一切肉体性的彼岸，却正因此等待全部肉体性；在这一关于复活的论断里，对真理的理解堪称一针见血。对我们来说，圣灵或曰这样的真理首先意味着一种特定的对肉体性的批判态度。全面扬弃我们的已知存在的一切谓语，我们以此扬弃为出发点，走向我们在上帝之中的未知之在的同样全面、但截然不同的谓语化结构。我们在上帝之中的未知之在就是新人。新人虽不是我之所是，但却住在我心里，因此我不能否定新人也就是我从在之角度而言的“自我”。我们在肉体中的在是直观可能性，我们以此直观可能性为出发点，走向我们在圣灵中的在的非直观可能性(8:5—9)。我们从死亡出发，走向生命。这样，我们就以一种特定方式辨明了方向，背朝着西，脸向着东；没有发生与此相反的情况。“顺从肉体活着”是这样一种生活：它未使暂时、万物和人类的世界产生辩证的转折，认为这种世界是应该认真对待的实在世界，天真到只考虑世人可能性的地步，真正淹没在我们已有可能性中最不可取者的泥潭里了，或者真正心满意足地爬到我们已有可能性的巅峰。这样的生活，保守得毫无幽默或激进得狂放不羁的生活，是不在的，是不能在开端和终结之间加以考虑的。通过圣灵，通过真理，我们经判决最终摆脱了下列义务：在肉体世界的可能性里，热情而不去想我们必死的命运，庄严而不看我们自己的渺小，忙碌而不受永恒性的拘束，勤奋而不见我们所为须臾即逝，无所事事而不惊叹时不再来，虔诚而忘却我们不信上帝的本质，不信上帝似乎确有其事，绝望而不思上帝无上的荣耀，四分五裂、心不在焉而考虑那使我们的分裂成为必要、又使我们的分裂归于集中的唯一者。不，这样的义务，这样“顺从肉体活着”的必要性，是不存在的。我们所在的肉体只是在另一迥然不同的可能性的阴影下才有自己的道路、自己的严肃性、自己的光和力。从一个占绝对优势的立场出发，既未直接肯定也未直接否定肉体，而是以强大的约束力向肉体提出了彻底的疑问。对 299

我们错综复杂的全部此在和如此在提出疑问，对我们熟知的所有直路和弯道、严肃和轻佻、义和罪、虔信和无神论以及怀疑主义提出疑问，而正是这种质疑，正是这如同伐树利斧的、终极意义上的“*也许是也许不是*”，构成了我们的自由。我们在律法的彼岸、在上帝之中拥有这种自由。我们不能摆脱这种自由，因为它是真理，是上帝自由本身。面对此世此人的一切崇高和下贱、坚强和软弱、有理和无理，它不断溶化，不断逃逸，从极远处哀悼和嘲笑此世此人，从极近处安慰和命令此世此人。它不断控告，但也不断宽恕，不断致人于死，但也不断使人复生。它非直观地在此，它发言了，它的地位不可动摇。这就是它，它使陀思妥耶夫斯基笔下极为可疑的人物在沼泽深处想起主，主有朝一日也会对他们这些酒鬼、意志薄弱和恬不知耻者说：“你们和猪之类畜生没什么两样，不过你们也到我这里来吧！”这就是它，它使信上帝的路德死时心情懊丧，说：我们是乞丐，这是真的。我们如此描摹的“这”，指的并非一种状态，并非一种这个人或那个人可以占据的无上崇高的立足点，并非一种我们未得救状态某个角落里的一丝得救的欢乐，并非我们人生某一时刻暴风骤雨过去后泛起的柔和晚霞，而是人通过上帝本身、唯有通过上帝获得的方向，是窘迫、威胁、希望、危险因而是最终的安全，是禁令。这些窘迫、威胁、希望、危险、安全是未造之光的反照，从四面八方辉映在所有造物之上，宣告造物的终结，也宣告造物的开端。这禁令无穷无尽的力量予人以安慰，置人于不安，又马上将我们从这安宁或不安宁的洞穴里驱赶出来，不许我们相信自己已然得救或尚未得救的状态，因为我们只能相信自己的得*救*(Erlösung)：高于一切理性的神性安宁。

300

“*你们若顺从肉体活着，必要死；若靠着圣灵治死身体的恶行，必要活着。*”一切人类活力的、无论是高尚的还是低下的人类活力的发挥，一切人类可能性的、无论是说“不！”的还是说“是！”的人类可能性的实现，一切“顺从肉体”的生活和生命(Bios)，均在死亡阴影的笼罩之下。对这一切而言，诞生意味着开始死亡，建立意味着遭到扬弃，正确意味着遭到判决。这一切处于时间之中，因此有自己的未来，但也因此现在就有自己的过去。话语一旦出口或成文，话语就死了。自然一旦从“非在”进入此在和如此在，自然就死了。历史一旦在确实和显然不能发生任何事情的地方出现，历史就死了。运动一旦成了“运动”，运动就死了，结束了。个性一旦在自知的瞬间为他人所知，个性就死了，结束了。也许我们愿意、必须、能够“顺从肉体”生活，现在如此，始终如此；但我

们不能再忘记：如此生活的我们是毫无知觉地在博登湖[1] 上跑马的骑手，如此生活就是走向死亡。我们的活力、我们的欲念，无论是高尚还是低下的，都倾向于“丰满”、“健康”、“直线性”、“有力”、“完整”；这些或积极或消极意义上的倾向也许是我们可以甚至应该有的，也许这些倾向的内在合理性（当然这种合理性可能受到相应的非合理性的限囿！）是我们赖以呼吸、赖以祈祷、赖以为我们一切所为的蒸汽和电源，但我们不能视而不见：面对万有，有一巨手赫然举起；这是无所不包的最后 301 保留条件，不仅针对禁止我们做的事，更是针对我们可以甚至应该有的行为。我们不能视而不见：我们的所作所为之中若真有一个“圣灵所结的果子”（加 5:22）、一个“光明所结的果子”（弗 5:9）、一种受到上帝辩护的行为，这就意味着发生了绝对的奇迹。伦理只能在上帝的纯粹意志本身之中、而不能在我们凭借自身活力（即使是凭借自身最高尚的活力也罢！）本来就想要的那些东西的内在权利中寻找自己的根据。因此，只有通过全面批判个人和社会过去、现在和将来的所作所为，而不是通过肯定、证明这些行为或者否定、驳斥这些行为，伦理才能发扬光大。因为，“自由观念的不可探究性彻底切断了一切积极陈述的途径”（康德）。在此要注意的是：那只举起的巨手确实直指人类可能性的全部总和，我们必须通过圣灵“治死身体的恶行”，使它的一切行为、行动、行径归于毁灭。即是说，在此要做的不是以一种消极的、遁世的、冷漠的、禁欲的、革命的、“等待”的伦理，也不是以一种似乎必须重建的天堂纯洁的伦理来替代惯常的、过于积极的伦理，——尽管作为演习，为了建立一种形状或曰比喻，有时可以甚至应该采取这样的做法。在此必须明确看到的是全方位地向整个建筑群包括所有的上层建筑和新造建筑提出的疑问，是我们生活地基的崩塌，是圆柱圣者（Säulenheilige）、移民（Siedler）、原始基督徒、纯朴无华的自然人、高贵的无政府主义者赖以与施蒂纳斯（Stinnes）[2]、鲁登道夫（Ludendorf）[3]、赫尔茨（Hölz）[4]齐心合力倒行逆施的那块基石的彻底动摇，是对一切“有为”和一切“无为”的原则性怀疑，甚至是我们可疑性的可疑性，是死，甚至是我们死亡

---

① 德国、瑞士和奥地利之间的湖。——译注

② 1870—1924，德国工业家。——译注

③ 1865—1937，德国军界著名人物。——译注

④ 1889—1933，德国政治家。——译注

智慧(Todesweisheit)的死。我们对此必须有所认识,不断有所认识,无论是有所作为还是无所作为,无论以何种方式有所作为,我们都必须认识到:凡是人就没有权利,谁都没有,包括那些恭顺、正直、不安的人也没有;我们必须治死"身体的恶行",治死身体的滔天恶行,不是制止,不是限制,不是疏导,而是治死。唯有如此,身体才能获得生命。唯有从上述巨大的可疑性出发,才有至少在其全部必朽性和必死性中成为这种生命见证的话语、行为和运动。唯有从上述巨大的可疑性出发,才有认识这种生命见证的能力:或许在无人能见的情况下以发现者的敏锐目光认识它,或许在人皆能见的情况下以普通人的寻常目光认识它。这里应该着重指出:即使这种令人望而生畏的巨大可疑性也不是可为之辩护、可推荐、可采取的人性立场,因此也不妨称为巨大的"无可怀疑性"。肉体只应由于圣灵、仅仅由于圣灵而死,以便通过这种死亡走进希望之光、生命之光里。这,"这一纯粹的、使灵魂升华的、完全消极的道德陈述"(康德)是一种(不是态度的!)原则态度——相对于我们的肉体性变得势不可挡的、我们不再等闲视之的真理促使我们采取这种态度。

302

> 14—17 因为凡被上帝的灵引导的,都是上帝的儿子。你们所受的不是奴仆的心,仍旧害怕;所受的乃是儿子的心,因此我们呼叫:"阿爸! 父!"圣灵与我们的心同证我们是上帝的儿女;既是儿女,便是后嗣,就是上帝的后嗣,和基督同作后嗣。如果我们和他一同受苦,也必和他一同得荣耀。

"这段出色的文字予人以莫大安慰,值得以金色的大字誊写!"(路德)

"凡被上帝的灵引导的,都是上帝的儿子。"上述对肉体性的态度因批判而可疑,因可疑而有望。这种态度表明:人受到一种强力的制约,"被上帝的灵引导";真理亲自抓住人之根,不让人向左或向右闪避,不让人固守他的"是!"或"不!";真理是死亡的萌芽,它孕生在人的全部举止、人的一切"为"和"不为"之上,但又要使之万古长新,以不可动摇的否定性提醒所有随随便便、冒冒失失的提问者注意一种"积极性"——我们只能问、却因此偏偏不能问这种积极性。在此涉及的是上帝的王国,是上帝的王权。在此,直观与客观、自律与他律、此岸与彼岸、理性

303

与非理性之间的矛盾——如果我们位于这些矛盾的本原所在和目标所在——就不应有立足之地。使人由死而生者已经在此，他实现意志，我们必须服从；如此而已。诚然，我们在上帝之中的自由是对暂时、万物和人类的世界不再承担任何义务(8:12)；但是，我们在他之中获得自由也意味着我们囚禁在他之中。在他之中，在上帝之中！即是说，在此涉及的不是心醉神迷的狂热，不是神秘的体验，不是依赖的感觉。在耶稣的死而复生中，在对上帝的认识中，我们非直观地但确实具有由西而东、由死而生的倾向和趋势，圣灵行使它审判和安慰的职权，真理确是真理；这一切是由于我们"被上帝的灵引导"，与我们伴随的心理状态如何是丝毫不相干的。——正因为此，正是由于这样"被上帝的灵引导"，正是由于这种真理的攻击和赐福，正是在强力的制约之中，我们认识到自己是"上帝的儿子"。我称自己是"上帝的儿子"和称基督是"上帝的儿子"所指为一，意思是完全相同的(8:3)；因为这里我所指的"我"不是我本身，绝对不是这个世界的这个人，而永是我所不是的那迥然不同、非直观、站在上帝面前、生活在上帝之中的新人。我所指的是——在我里面的——基督本身(不过提出这一闻所未闻的悖论时，务必注意不要像一种过于强调实用性的神学那样手脚麻利地将基督学的论断转换为人类学的论断！)。我所指的是：我只能将强力的本原(我从在的角度看到自己在这强力的制约之下，经历了由死而生的转折)称为上帝，我不知除此之外还能如何称呼。这就是"他"，就是未知者、难以探究者、隐秘不见者、陌生者；他是生死的主宰，他本身就是真理，就是已经在此、实现意志、我必须服从的真理。我必须绝对服从这位主，我只知道我必须如此，除此之外我没有任何意志。我(确切地说不是我，而是我里面的基督！)并非他的奴仆，并非与他素昧平生，而是他的儿子。假如此岸与彼岸之间的鸿沟并非原本是填没的，假如真理并非原本就有我一份，304 假如我并非上帝的儿子，试问，我怎么会被圣灵引导，我怎么能对给我带来真理的那无穷无尽的、苦乐参半的困厄有所认识？有一代人会与造物主同在；这一事件的发生就是由于"我们被上帝的灵引导"。然而，圣灵是"叫耶稣从死里复活者的灵"(8:11)。在此，没有什么浪漫主义者可以体验、行吟诗人可以热衷、心理学家可以分析、历史学家可以记述的东西。一点也没有。在此，没有什么上帝的"胚细胞"或"分泌液"，没有什么生气勃勃的、生机盎然的、似乎在其中上帝的存在和我们的存在建立起某种连续性的生活。人"被上帝的灵引导"，这意味着终结和

开端、死和生、审和义；人“被上帝的灵引导”，就会成为上帝之子。在此，人获得神子身份也是为期不远的事，是对在无解的在的问题中臻于极致的宗教问题的回答。

即是说，依然“在外”，而不是“在内”？即是说，我们在上帝之中的自由意味着身陷囹圄？只要我们是这个世界的这种人，即使在最佳情况下是宗教人，对此问题的答案就是肯定的“是”。一旦发生了奇迹中的奇迹，即一旦我们与基督中的新人具有同一性，成了“真正的人和真正的神”，对此问题的回答就是否定的“不”。不，“你们所受的不是奴仆的心，仍旧害怕；所受的乃是儿子的心，因此我们呼叫：‘阿爸！父！’”“服侍主，要按着心灵的新样”（7：6）；我们受圣灵引导，非直观地这样服侍主，这种服侍不是为奴。这里没有什么差异，没有什么神人对立，没有什么造物主和造物之间的对立。因此也就没有什么恐惧，恐惧已被洋溢的爱驱散，无影无踪。这里有的是一种安全、一种明朗、一种和平，据此可以判断：人乐于称为他的自由的状态，是怎么一种为奴的处境；人在其中寻找并发现他的安宁的那种种安全、明朗和满足的状态是怎样一种波涛起伏的不安的海洋。因为在这里，无限者对一切有限者的305可怕压力不复存在，一切有限者对无限者意味着的“出乖露丑”不复存在，肯定什么时表现出的那种可疑性、满足感、财主作风不复存在，否定什么时表现出的那种窘迫感、逍遥性、刻薄态度不复存在，可能者无意义的充实和不可能者空荡荡的意义不复存在，生命的无奈和死亡的强权不复在，“仅仅是人”的人性和“仅仅是神”的神性不复在；不复在了，都被扬弃了，被扬弃的正是我们生活角度的双重性——在批判否定的窄门下，在非永恒的每一瞬间中，我们不可避免地会从这种双重角度观察生活。除了这种不可避免的双重性，还有什么能使我们胆战心惊，面对我们此在的可疑性、面对我们本身存在之谜、归根结底面对上帝感到恐惧？我们由死复生，接受了圣灵，圣灵就扬弃了这种双重性。圣灵，或曰新人、我们之中的基督，处于生命战胜死亡的统一体中。在这统一体中，我们不再作为一个陌生者、遭排挤者、战战兢兢者、盲目屈从者和受奴役者（“他律”）面对斩断所有戈尔迪之结[①]的那句话（“上帝本身！唯有上帝！”），也不再斥责奇迹信仰和狂热迷醉，以自己受到极大伤害的自我意识（“自律”）为现代文化的守护神而忧心如焚，而是作为听到

① “斩断戈尔迪之结”意为以快刀斩乱麻的方式解决难题。——译注

父亲声音的儿子，他忘记了上帝的别样性，首先确是忘记了自己的别样性，除了幸福和光明的唯一上帝（“上帝本身！唯有上帝！”）之外，他一无所知、一无所愿。这“儿子的心”[1]，这我所不是的新人，是我非直观存在意义上的“我”。以此为出发点，我是被认识的我，是被引导的我，是被赋予生命的我，是被爱的我。——在非直观之“我”的光芒照耀下，我如今作为我之所是而活着，即活在直观性中，活在肉体性中，活在双重性王国中，活在批判否定的窄门下，活在这一领域：对主的敬畏不仅必定是我智慧的开端，而且也必定是我智慧的终结；在黑暗中，但如今并非没有未造之光的反照；是上帝的囚徒，但如今已被上帝释放；是奴仆，但如今也是他的儿子；在长吁短叹，但也其乐陶陶；向未知者、无从探究者、与我为敌者、我的征服者、我的审判官、我的死呼叫，在深重的苦难和巨大的敬畏感中向只以此类身份与我对立者呼叫，但如今向他呼叫：阿爸！父！“这样，基督王国的力量，真正意义上的功业，尽善尽美的弥撒就被勾勒出来了，圣灵就这样在信徒身上起效”（路德）。这是我最终的人类可能性，它在如此呼叫上帝时呈现出来，它由自身受到辩护、赢得上帝的青睐，是不可扬弃的已在，是宗教，同时又是——信仰？谁敢斩钉截铁地肯定这一点？所有后果都表明不能这样做。可谁又敢考虑到后果而否定这一点？“上帝在肉体之中，谁能理解这一奥秘？在此只能认为生命的窄门是洞开的！”应该偃旗息鼓，停止唇枪舌剑，特尔施泰根（Tersteegen）[2] 和他的追随者若真在此，他们所言便也不无道理。因为在上述呼叫里无疑蕴含着上帝的可能性，无疑蕴含着穿透（或许撕碎）变得薄如蝉翼的人类行为的天父荣耀。 306

真理就是真理，真理原本有我们一份——这是真理亲自告诉我们的。“圣灵与我们的心同证我们是上帝的儿女。”使我们在一切直观性的彼岸得知我们是上帝儿女的，并非某一种灵，并非一种激情，并非一种亢奋，并非一种魔力，并非一种经验，亦非在大马色[3] 的某一时刻，而是这既不是理性也不是非理性的灵，是逻各斯，是开端和终结兼有者，是圣灵本身，是具有百分之百的唯一性和存在性的耶稣基督，是它，是引导由生而死和由死而生的、包容天地万象的、既在我们身上为上帝

---

① 按原文 Geist der Sohnschaft 亦可译为“儿子的灵”。——译注

② 1697—1769，德国新教的神秘主义者。——译注

③ 即今叙利亚的大马士革。——译注

作证又在上帝那里为我们作证的它，是上帝的统治，是在我们对它有所体验之前就已经建立的上帝统治，是即使我们对它永远一无所知依然稳固的上帝统治。圣灵作证。不一定非要陶醉、顿悟、灵感、直觉不可。配得上这些的人有福了。但我们要是等待这些，就有祸了；我们要是不看到即使这些也不过是只爪片鳞、无关宏旨的东西，就有祸了。圣灵本身发言了，而在我们这里和在我们身上发生的一切都可以是、但也都只是对圣灵所言的回答。然而唯有我们的灵所言才是强有力、真实和生动的回答。圣灵本身则在彼岸，永远在这种强有力、真实和生动回答的彼岸发言，上帝发言的内容与我们的灵发言中最深刻的内容相比要深刻得多，简直不可同日而语。上帝谈的是我们的存在，是我们不是我们、而是上帝儿女时的存在。

307

“既是儿女……”。我们——是上帝的儿女！我们暂且停下，细细琢磨这句断语的全部非直观性、不可能性和悖谬性。我们想：我们大胆地使用了这一谓语结构，这就是意味着我们像当初亚伯拉罕那样迈出了奇迹般的、创造性的第一步，迈出了唯有上帝才能迈出的信仰步伐，迈出了跨越深渊、从旧创世到新创世的步伐。我们——是上帝的儿女！难道可以这么说说而已吗？这不是被拯救者的赞歌，就是亵渎神明的废话。然而，无论从我们嘴吐出时听起来如何，我们反正已经说出了这句话，通过“阿爸，父！”的呼唤大胆地作出了这一论断。我们无论过去、现在还是将来都不知道这声呼唤的内涵。我们通过这叫声做出了凡难免一死者都不能够、也不允许做的事情。我们以人的喉舌发出这声呼叫，“似乎”就看到了没有眼睛能看到的事物，听见了没有耳朵能听见的事物，“似乎”不可能进入人心的事物如今在我们心里了。我们不能否认这一事物，因为我们在低谷中与高山相逢，在罪中与义相逢，在死中与生相逢，在自身中与基督相逢。这是上帝给爱他的人准备的吗？！谁能加入这些人的行列？谁又能跨出这一行列？我们已经站在这一行列之中，我们已经大胆地说出了那句断语！有这么一种“看”和“听”——我们再次强调这里描述的不是所谓“体验”，它剥夺提问的权利，只是使人回忆那已然作出的决定。人的苦难、人的罪责、人的命运总是依稀可辨的：在每个人蹊跷的面容和履历中显示出来，在我们都市的疯狂和我们乡村的迟钝中显示出来，在我们最低生活需求的平庸力量中显示出来，在我们认知和良知脱离现实的意识形态中显示出来，在出生和死亡的恐怖中显示出来，在每一块石头、每一张树皮上体现的大自然之谜中

显示出来，在世界历史无谓的循环中显示出来，在圆凿方枘（Quadratur des Zirkels）中显示出来，在有限性里永远不会相交的平行线上显示出来。人的苦难、人的罪责、人的命运有一种声音，有一种光芒。谁一旦 308 听到、一旦看到，谁就不会再提问，而只会去听去看。这里所说的“听到”和“看到”是在的意义上的“听到”和“看到”，而不是心理、社会、历史、自然科学意义上的“听到”和“看到”，绝不是装腔作势、学究式、从容不迫、置身度外的“听到”和“看到”，但也绝不是“虔诚”的、“以宗教方式澄清了”的“听到”和“看到”，绝不是骗得关于这一切的命定前提与和谐前提的那种“听到”和“看到”，而是在的意义上的“听到”和“看到”，即是在严肃、有切肤之痛、被拉下马、毫无疑难、无足轻重、难以避免和不可挽回的情况下“听到”和“看到”的，即是用伊凡·卡拉马佐夫的耳目“听到”和“看到”的。谁这样听到、看到一次，谁就不会再提问，而只会去听去看——听什么？看什么？自己！那么，听到和看到自己是“信仰者”、“热爱者”、“盼望者”？不，绝不，而是听到和看到自己正面对着那完全不可能者、绝对矛盾者、最终不得辩护者、永远不能以上帝概念加冕者，听到和看到自己面对在和现象的整体时是一个不同者、受难者、失败者、得不到回答的提问者、无力的抗议者和反叛者，听到和看到自己无可奈何、只能呼唤——或者只能沉默。然而正因为此，听到和看到自己是一个不同者，听到和看到自己最终，不，首先与这一切脱离开来了（他恰恰不能脱离这一切！），听到和看到自己在本原的自由和优越性中与这一切对立起来了（他恰恰是与这一切水乳交融的！），听到和看到自己具有一种令人百思不得其解的能力：对这一切说“不！”（作为抗议者和反叛者，他恰恰只能肯定这一切！）。听到和看到自己是上帝的儿女！究竟是怎么一回事？显然是“阿爸，父！”的呼声贯穿、伴随、承载着这种“听”和“看”，即使人从未听到过上帝的圣名，即使人同时也在亵渎上帝的圣命也罢。显然是新人贯穿、伴随、承载着这种人对自己的惊恐感。新世界的新人诞生了，神义论大功告成了，其他理论与神义论相比都只是揶揄和嘲讽而已；这样上帝就在我们面前为自己作了辩护，从而在自己面前为我们作了辩护。上帝以这一声音发言，在这一光芒中闪耀，完成了“唯一的”和“存在角度的”伟业，视人为自己的儿女。

一旦上帝完成了这“唯一的”和“存在角度的”伟业，我们“便是后嗣，就是上帝的后嗣，和基督同作后嗣”。我们像亚伯拉罕一样成了承 309 受应许的后嗣（4：13），承受上帝改良和赐福的世界，承受由于罪孽而变

得难以直观、难以言状、不真实、不可能的永恒世界，承受上帝本身的所是、所有和所为。活在肉体中的我们是复活的候补者和希望者，是具有全新谓语的肉体性的候补者和希望者。我们此时此地生活中发生的一切都在这一希望的反照之中，它是这一希望的印痕和见证，与这一希望相关，以这一希望为鹄的。无论它的直观已在性产生什么我们可以想象的变化，由于它的这一非直观、非已在的规定性，它的水准大大提高了。因为，既然我们和基督一起是上帝之子，我们也就和基督一起是承受这一切的上帝后嗣。上帝是在是与非、善与恶、生与死的彼岸的——胜利者，因为他是上帝。在他的身边，在他的胜利之中，我们是他的儿女，是我们之所不是。而我们的在、我们此时此地之所是却是对我们这一永恒荣耀的展望。

我们是否说得太多了？是的，太多了，不过又是说得太少了。我们谈的是我们的盼望，试问我们怎会不说得太多呢？我们谈的是这一盼望的实现，试问我们怎会不说得太少呢？真理是上帝过去、现在和将来之所为，而不是我们就此所为的所言！我们不应忘记：我们是上帝的“后嗣”，“如果我们和他一同受苦，也必和他一同得荣耀。”上帝所为就是十字架，就是受难。人们或多或少默默地或勇敢地忍受苦难，但我们不能将上帝之所为视为这些苦难程度不一的总和，好像苦难或“忍受”本身就能使我们获得一份永恒的荣耀似的！“一同受苦”意味着和基督一起受苦，意味着和基督一起面对上帝，就像当初耶利米和约伯一样面对上帝：在气候的风云变幻中仰望上帝，认识到上帝乃是黑暗中的光，热爱上帝，因为他们只对他无情的铁掌有所感受。唯独有力的提醒才是我们作为个人忍受的东西（即使我们是为了慈善事业，比如为了基督教而不得不忍受这种东西，也是如此；因为任何“慈善事业”都不直接是上帝的事业！），如提醒注意那牢笼天地的“现在的苦楚”（8：18）。暂时的此世人生不是永恒，但却怀着永恒这一胎儿，被苦难笼罩着；苦难犹如一件黑色罩袍、一柄出鞘利剑、一座千仞峭壁高悬在此世人生之上。 310
我们如此的“生活”是可疑的。它的这一可疑性难以消除，因为可疑性构成了有限人生的概念。我们的在的时间局限性、我们自然基础的狭窄性和模糊性、大大小小的痛苦、尘世的残渣，我们“忍辱负重”地体验的这一切都只是我们本质有限性的阴霾。我们时而在这、时而在那撞上这一最后的栅栏，这就是我们重重苦难中的苦难。在此上帝向人提出了问题，上帝为我们准备了答案，难道这对我们来说难以察觉？在圣

灵中，这对我们来说不是不可见的。在圣灵中，我们能够认识我们生活在苦难中体现出来的意义。在圣灵中，认识这一意义之后忍受的苦难会成为通往上帝荣耀的步伐。这一“不是不可见的”现象，这一关于苦难之中有上帝的认识，就是上帝在我们身上的杰作。这样来理解上帝的所为，即承认真理是真理，这就是圣灵的见证，这就是力量的见证，我们因为此力量成为上帝的儿女、作为上帝的后嗣承受上帝的荣耀。

> 18—25 我想现在[1]的苦楚，若比起将来要显于我们的荣耀，就不足介意了。受造之物切望等候上帝的众子显出来，因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享上帝儿女自由的荣耀。我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦，直到如今。不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们身体得赎。我们得救是在乎盼望；只是所见的盼望不是盼望，谁还盼望他所见的呢？[2] 但我们若盼望那所不见的，就必忍耐等候。

“我想现在的苦楚，若比起将来要显于我们的荣耀，就不足介意了。”“现在他开始说话，安慰如此受苦的基督徒。他熟谙此道，胸有成竹。他那模样似乎是眯着眼睛或透过窗花看到这一生活，目光锐利地看到了那一生活。瞧，他背对世界，面向未来的启示，似乎他在大地上既未发现不幸也未发现悲伤，只看到一片欢乐。大地上的重重苦难在他手里成了一滴水珠、一丝火花；我们应该盼望的荣耀在他手里却成了无垠汪洋和熊熊烈火”(路德)。——这种观察人事的方式确实令人瞠目结舌，我们必须就此作出解释。这无论如何不可能是言过其实地深化或拔高了普通的观察方式，也不是以内在方式无视苦难、对苦难轻描淡写或作出聊以宽心的阐释(比如指出有一种“彼岸的和谐”会补偿或抵消“此岸的苦难”)。尽人皆知，这种阐释甚至不能消除牙痛的烦恼，更别说对付全部人世铁一般冷峻的现实了：人们严肃的目光每时每刻 311

① “现在”德文为 Zeit des Jetzt，下文中多次出现。—— 译注

② 第 24 节我按照 Lietzmann 的意见读作：ὃ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ὑπομένει；因为那他所见的，他也忍耐等候它；采取这种乍一看令人诧异的读法就不难解释下面的第 25 节了。

都能看到世上的生老病死、饥荒、战争、人类的命运、民族的沉浮，这种阐释何用之有？在微恙小病背后都隐藏着、在巨大磨难背后更是隐藏着我们人生棘手的有限性问题。我们如何对付这一问题？我们试图作出的安慰和回答无一例外，都是错误的、虚伪的，因为我们从这一问题、这一疑难性而来，我们即使想到在尘世彼岸有一种无限的神性和谐，仍然摆脱不了这一疑难性。无限，只要它是我们或许能够虚构的无限，就是以我们的有限性为衡量尺度的，因而本身就只是无限的——有限。和谐，只要它是我们设定的和谐，就是相对我们的不和谐而言的，是我们在沙漠跋涉时看到的海市蜃楼。上帝，只要他按我们的想法在一个“较好”的彼岸实现补偿和抵消，就是非上帝、尘世的上帝。尘世的上帝既是按人的形象而造，人便可以批评和否认他。尘世的上帝与某位伊凡·卡拉马佐夫式人物相遇时，便摆脱不了人的批评和否认。然而，我们的有限性问题呼唤的并非相对的、而是超越我们思维的绝对的解决 312 方法，是真正的、未识的上帝，是这位真上帝的安慰。与这来自真上帝的慰藉相比，尘世暂时的苦难“就不足介意了”，因为来自他的慰藉是与所有的“此”对立的、不可同日而语的“彼”。即是说，我们只有认识到自己得不到安慰，才能找到安慰。我们只有承认我们统统是讨厌的安慰者，才能予人安慰。“所以圣灵必须在此执教，使这种慰藉深入人心”（路德）。唯有对我们的生活开始采取一种全新的估算方式（Rechnungsweise），慰藉才会降临。不妨回想一下上文（3:28;4:3）如何运用这一冷冰冰的措词[1]。它绝非指一种会与形形色色的人的观察方式直接为伍的观察方式。这里所说的“估算”意味着估算人的所有观察方式的最后数字或曰结果，然后这一结果写进了唯有上帝自己才能编制的账目。这是一种“在永恒形象之下”（sub specie aeterni）的观察，是以上帝为出发点的注视。它不能描述为人的行为；它是信仰的行为，所以只能描述为上帝的行为。因为，我们若估算上帝，从上帝出发进行观察，我们就永远不会得到保罗的结果，而必定只会得到约伯——指上帝在气候的风云变幻中与他交谈之前的约伯——的无情结果。我若说“我估算上帝”，那么在这一公式化套语中绝对的飞跃就隐匿不见，那么只有从实际上是上帝估算我们这一点上寻找该公式化套语中不可言传的

① 和合本中3章28节中的“看定”、4章3节中的“算”以及此处8章18节的“想”原文均为rechnen（估算）。——译注

真理。然而，我们(不是我们！)若承认真理是真理，我们(不是我们！)若提出圣灵和力量的证明，不把上帝的行为、十字架的问题和答案误解为其他什么(8:17b)，绝对的飞跃就会发生。这样我们就会看到：我们生活其中的时间是“现在”的时间，是已在现实的大海。尽管万有之海完全淹没了这“现在”之岛、神性启示之岛、真理之岛，但在直观的海面之下这座小岛安然无恙。因为真理是所有时间之外的“现在”、“如今”(3:21)，是所有时间之外的、我们裸立在上帝面前的瞬间，是不与其他的点并列的我们的出发点，是被钉十字架又复活的耶稣基督。时间则在这一所有瞬间的瞬间之前或之后，如一平面环绕着这本身不占任何面积的点。在这种“现在”之侧，在永恒之侧，时间、一去不返的过去、源源不断的未来是作为它的否定而存在的。我们说“现在”，我们是根据它掩盖的、它指示的，衡量它的、它藉以存在的东西称它为“现在”的。我们生活其中的时间怀着永恒的胎儿，掩盖但也呵护它，沉默但正因此也在谈论它；我们可以认识这一点，只要我们凭借上帝在我们身上的所为、凭借十字架的问题和答案来自这一绝对的“现在”，只要上帝显然在估算我们、从而赋予我们估算他的能力。我们的生活在耶稣基督尚未破晓、但已近在咫尺的那一日的阴影中日复一日地过去，时间在这一“现在”的阴影中流逝，人类的事业在上帝的阴影中进展；我们可以看到这一点，只要我们“被上帝的灵引导”(8:14)不得不呼叫“阿爸！父！”(8:15)，从而证明自己是上帝的儿女(8:16)、承受上帝荣耀的后嗣(8:17)的身份，不，是这种身份被证明了。——再来看一下苦难：横无际涯、难以估量的苦难是我们暂时人生的鲜明特征，可与上面所说的联系起来看，它又是怎样的呢？它干扰甚至阻碍我们“现在”走向上帝荣耀，因此并非“不足介意”的？不，显然事情不是这样。这是因为：它，苦难，知情的(wissend)苦难，正是在这一“现在”中、圣灵中、耶稣基督中成为认识之门和拯救之门的。上帝使我们“一同受苦”，但这也就意味着使我们与基督“结合”(6:5)，*即是说*，让我们分享新人非直观的自由和荣耀。如果不在上帝的这一行为中，上帝又会在何处估算我们，在何处面对我们作自我辩护，圣灵又在何处教我们呼叫“阿爸，父！”？如果不在上帝的这一行为中，又能在哪里清楚地看到：时间乃是永恒的否定？如果不在上帝的这一行为中，人又会在哪里撞上为他设置的栅栏，从而发现为他安排的出路？如果不在上帝的这一行为中，又能在哪里提出圣灵和力量的证明？“现在”的苦难之所以不足介意是因为：它在耶稣基督中

313

已是值得介意即非同小可的；它不但刻划了我们暂时人生的特征，而且刻划了限囿，不，是在自身中扬弃此世人生的那种永恒之生的特征；我们生活和受苦的时间是“现在”的时间，是恰恰在苦难之中呈现在我们
314 眼前的那种荣耀的时间。上帝的荣耀正是在苦难的奥秘之中呈现出来，唯独在苦难的奥秘之中出来；我们不是为了上帝的缘故不能具有注视苦难的意愿，而是必须为了上帝的缘故直面苦难，将苦难视为由死而生的步伐、运动和转折，将苦难视为可以看到基督的所在。无视苦难意味着无视基督。“我们为何必须受苦？”——提出这样的问题意味着对向我们提出的同一个问题充耳不闻。“我们不能理解、不能忍受、不能克服、不能利用苦难”——作出这样的回答意味着对正是在这“不”字表明的事实中作出的神性答案充耳不闻。这就是苦难的奥秘和苦难的启示：上帝愿意是、也确实是上帝，他的这种“愿意”即意志、他的这种“是”即存在必定为我们所识所爱。上帝儿女不会无视苦难，他不提这样的问题也不作这样的回答，因为他听见上帝的提问和上帝的回答正是这样的。他在苦难之中、在一切人的问题和人的答案的根部听见了真理的声音。他“要在万物之中一直看到无望的基石”（尼采），因为希望正在那里：Ave crux unica spes mea!（与十字架同在是我唯一的盼望！）“你若愿意和主耶稣基督同作后嗣，成为他的兄弟，和他一样，却又不和他一同受苦，末日审判时，他必定不会承认你是兄弟、不会承认你和他同作后嗣，相反他会问你在哪里受过荆冠、十字架、铁钉和皮鞭之苦，问你是否曾像他一样引起普天下的恐怖和憎恶。有世以来，他自己周身上下无处不是众矢之的。你若不能证明你也是如此，他就不能视你为兄弟”（路德）。“旧时的思想家不遗余力地寻求幸福和真理，然而邪恶的自然法则却说：他们的一切寻求永远徒劳。然而，谁要是到处寻找虚谎，自愿承受不幸，那么，为他准备的或许就不是失望，而是另一种奇迹：某种不可言传的东西——幸福和真理与之相比只是夜半的偶像——向他走来，大地不再沉重，大地上的事、大地上的力都化为梦幻。如在夏夜，他周身蒙上了迷人的色彩。他似乎正在苏醒，似乎梦幻正在渐渐消逝，只留下几片云雾在他身边缭绕。不过这梦幻的云雾也终将
315 散去，接着便是旭日东升”（尼采）。上帝的儿女又瞎又哑，却正因此在看在说；上帝的儿女没有问题没有回答，却正因此在问在答；上帝的儿女受苦受难，却正因此欢欣鼓舞地认识和热爱他们的父亲；因为上帝的荣耀是“将来要显于他们的荣耀”。它将来要——这是他们的大难；它将来

要——这是他们不知要大出几何的希望。这一"复活的未来"在此也提醒我们：我们谈来谈去都是在谈上帝，而不是在谈一种人类的可能性。

*"受造之物切望等候上帝的众子显出来。"*我们生活的时间是神性"现在"的时间，蕴含着一种永恒的未来，宛如身怀六甲，胎儿虽尚未出生，但已在母腹中躁动。这就是万有为证的真理，所有暂时的造物都是真理的见证。对他之所是，人感到一种难以驱除的不安；对他之所不是，人怀着一种难以满足的渴望；这时人的眼睛要朝何处看，才能避开射向他的目光？那目光带着同样的不安和渴望，不，何止不安和渴望，还带着一个直接针对他的问题。他是在一个受难的世界里忍受他的苦难，这点他确实必须时刻铭记在心。他身上包孕着一个至少作为问题存在的非直观内部世界，而这内部世界是谜一般地、有力地、带着威胁和敌意与一个极其直观的外部世界彻底的具体性、陌生性、异样性、分离性、并列性和矛盾性相对立的。如果他为此对立而受苦，那么，他迟早会发现外面的也不是什么直接的生活，而是充满已在性、间接性、局限性和可疑性的宇宙。难道这不是显而易见：人越是觉得自己是疑难重重的，他越是深刻地体验了自己生活之旅的基本事实——苦难，他在基督教的持续影响之下越是难以反抗、难以忘记他是人以及他处于何种阴影之中，他就越是注意自己周围的宇宙，就越是强烈地感到自己与这宇宙同舟共济，就越是迫不及待地想要知道它的奥秘。现代人的以 316 下奇怪要求从何而来？现代人要求了解冰川（连歌德当年也面对冰川止步不前！）、沙漠、北极，要求了解无底的大洋和无路的云海，要求了解硕大无朋者和微乎其微者的深渊，要求了解大自然亿万年来的残酷现象以及人类本身历史种种虚妄和可怜，要求了解根据干练专家提供的确凿证据在我们"非实存意义上的实在"（nicht－existentielle Existenz）的下意识和神秘沼泽地里发生的荒唐事，要求了解和知道那些直接生活的、未受挫折者确实不会希望去了解和知道的万物。现代人的这些奇怪要求从何而来？虽然对宇宙的了解日益深入和全面，但这丝毫没有减少人本身的疑难性，相反使这疑难性迅速尖锐化了。这种奇怪的反作用从何而来？我们探索的目光与那上面一只巨眼相遇，它酷似我们的眼睛，不过探索的力度要大出不知几何。巨眼专注的样子、内与外之间的关系、深渊两岸的互相制约性、主体和客体尽管对立但却共有的问号，这一切难道不是显而易见的？"圣保罗就这样用他锐利的使徒目光在所有造物之中窥见了可爱和神圣的十字架"（路德）。一点

不错：在那上面发现的巨眼非常专注，它这种注意力的意义正在于直接向人提出了一个问题。人看见，是的，他探索，他发现，他了解，他知道。他的宇宙是这个宇宙，他的安宁是他在自然和历史中寻求的安宁；他的不安是他不幸无论在何处都必定感受的不安。形形色色的造物、元素、世界和幕后世界、时代和原始时代的语言一旦受到挑战，便全都马上奇怪地说起人话，谈论起壮丽与恐怖、战争与和平、生与死、有限与无限、善和恶来，似乎浸润在这些人性反差中的人成了它们的先驱和源泉，似乎人的苦难和痼疾就是它们的苦难和痼疾。“如果全部的自然界都朝着人蜂拥而去，那么这就是表明：自然界要使自己从兽性生活的诅咒中

317 得到拯救是离不开人的，此在终于在人之中看到了自己的镜像，于是生活不再毫无意义了，它显出了自己形而上的重要性。或许应该深思一番：兽在哪里告终？人又从何处开始？就是那自然界唯一感兴趣的人！……一般而言，我们摆脱不了兽性，我们本身就是兽，就是毫无意义地受苦受难的野兽。不过，在某一瞬间我们对此有所领悟，于是云开雾散，我们看到：我们和整个自然界都向人蜂拥而去，似乎他是高踞我们之上者……但我们同时深感我们过于软弱，承受不了这一无比深刻的反省瞬间；整个自然界为了得到拯救，向人蜂拥而去，而我们却并非这个意义上的人。也许我们会稍稍将头露出水面，发现我们深深地卷入了怎样一种激流之中；但即使这也不是我们自己力所能及的……”（尼采）。这就是真理：造物全神贯注地等待着上帝众子的启示。造物的这种注意力和我们一起等待，不，它在等待我们。

“因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享上帝儿女自由的荣耀。”“尘世中没有什么元素和微粒不在企盼复活，它们全都认识了自己此时此刻的不幸而企盼复活”（加尔文）。不安、向往、在万有之中凝视着我们的“虚空”，确实不是基于这种或那种痛苦、恐怖、瑕疵，也不是基于伴随着造物的直接可疑性的总和，而是基于其纯粹的造物性，是因为它显然缺乏直接的生活，是因为它难以满足的对复活的企盼。力量与物质、产生与消亡、组织与解体、生活的渴望与死亡的必然之间永恒的对立，小到细菌大到恐龙乃至神学巨匠、一切造物都难摆脱的所谓“败坏的辖制”，我们称为“生活”的一切或者我们能够（根据我们所谓生活类推）想象为生活的一切；这些怎会是直接的、真正的、永恒的生活呢？

318 人（尤其西方人）抱着臭名昭著的乐观主义态度，始终不见“虚空”，始终

不见创世生活的“缺席”(Abwesenheit des Schöpfungslebens);我们若非如此盲目,便会发现这种“虚空”和“缺席”,这种“虚空”和“缺席”在一切造物的性质之中,既在美好(比如人的形体美)也在丑恶之中,既在高大(比如山峰之高)也在卑微之中,既在光明(比如皓月当空或新作问世时的辉煌)也在黑暗之中表现出来或将会表现出来。人(尤其西方人)这种可悲、对此视而不见的勇气从何而来?我们必须抛弃对冒名生活(Pseudo—Leben)、对我们能够理解的假生活的敬畏;恰恰这种敬畏使我们不能正确对待宇宙的神性奥秘。我们必须重新采用那种能在宇宙中察觉上帝之非直观性的理性观照即“晓得”(1:20)方式,必须找回在造物面前的恐怖感——不是在造物的种种可怖性面前感到恐怖,而是(通过这些可怖性从我们乐观的梦幻中惊醒!)鉴于造物的可怖性和可爱性在造物纯粹的、反映了我们自身造物性的*造物性*面前感到恐怖。上述永恒的对立是造物性的标志;唯独在这永恒对立的彼岸,才有创世的*创世*或曰“世”之“创”(作为问题!),才有宇宙中的上帝。如果在那儿找不到他,就根本找不到他了,到了明天,当“肯定生活”的迷雾因为某种或许过于充分的理由散去时,就会开始“否定生活”,对“本身便是邪恶的世界”、对“*自己愿意*”或根据一个造物主的意志纯属“虚空”的世界抱怨不已。悲观主义就不可避免地会与上述乐观主义姻娅相连,配成一对。造物的“虚空”并非它自己所愿,并非第一序列的存在;乐观者忽视它,悲观者发现它并立即作出大谬不然的解释,但无论如何,它都不是真正的终结。造物“*因那叫他如此的*”“服在”它“之下”,因此“*指望*”。“那叫他如此的”征服者就是上帝。生与死、光明与黑暗、善与恶、兴盛与没落、观念性与物质性、内与外,这些隐藏在上帝之中的现象对人来说一览无余。对立是上述“虚空”的本质和标志;在上帝那里,这些对立面分道扬镳,*上帝的*行为、*上帝的*问题、甚至*上帝的*回答就是苦难,就是人及一切造物如今遭受的苦难。正因为此,人及一切造物在“指望”。在乐观主义和悲观主义的彼岸,如果理解了宇宙“虚空”的本原,懂得宇宙的“虚空”乃是造物对造物主的非直观*背离*,就有指望,就能指望造物主和造物之间由十字架和复活重建的非直观*一体性*。认识了彻底受“辖制”的状态也就是认识了自由,面对“败坏”状态的惊恐感也就是对不朽性的希望,最后“止步!”也就是起步“前进!”——即在基督之中、在圣灵之中前进,因为上帝是*上帝*,因为真理是*由死而生*的步伐、运动和转折。新人、上帝的儿女、我所不是者叹息着、但也幸福地等待着自由 319

的荣耀。然而这自由的荣耀是甚至肉体、世人、我之所是者以及整个尘世也得以分享的希望；因为有福的世界、创世生活的世界是应许我、应许上帝的儿女承受的希望。人若自由了，世界也就自由了。人若因为与上帝一体化从而与自己本身一体化了，在宇宙中也就谈不上有什么这与那、内与外、产生与消亡了。上帝众子出现之时，"由于他们的出现，从未有过飞跃的自然界作出了绝无仅有的飞跃，而且是欢呼雀跃的飞跃，因为自然界感到自己生平第一次达到了自己的目的"（尼采）。世界也是永恒的了，即在上帝之中获得了永恒性；世界成了新天地的世界，成了通过子拜服在父脚下的世界（林前 15:25－28）。谁想知道这一点，谁现在就能知道了，谁就知道自己一无所知："确实，大地应该会成为康复地，它周围已然弥漫着一种新的气息，已然升起了一种带来福祉的新希望"（尼采）。

我们知道什么？我们知道：我们有理由在上帝面前归于沉寂。我们知道：我们谈论上帝的荣耀时指的是一种永不会须臾即逝的未来。"我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦、直到如今。"一切受造之物，包括那些隐秘的、潜藏的因而难以得知的造物，均是如此！这里指的并非关于我们知识的知识，并非我们知识或许会有的扩展和传播！我们知道：不管我们知道、将会知道什么，都有一种"叹息者"、一种"劳苦者"、一种脱离本原的物、一种相对之物；一道深渊使它和永恒者天各一方。我们知道的东西都是物，都是相对之物。这就是它的造物性。它的这种造物性就是它"叹息"、"劳苦"的原因。我们知道：一切受造之物，暂时的万有（对未曾受造之物、脱离时间之物，我们一无所知！）都怀着一个胎儿，它愿意、但在时间之中却永远不能生下这一胎儿：作为它永恒未来的永恒存在。我们知道这种充满希望的苦难和这种充满苦难的希望之间的普适性、一致性和共同性。真正的思索会证明、表达和深化这种知识，却永远不会从这一知识发展成为另一不同的"高级"知识。因为思索者会想到，真正高级的知识是关于不具造物性、因而不叹息、不劳苦者的知识，是上帝的知识。可是上帝在天上，你在地上！恰恰这种对上帝所知的一无所知，构成了关于上帝的知识，构成了时间中的我们永恒的慰藉、光明、力量、知识。"直到如今"造物在叹息，它指在基督中启示的真理，告诉凝神聆听者这一时间是"现在"的时间、永恒的时间。造物的叹息告诉了我们需要听到的一切——如果我们能够聆听的话。听到造物的叹息吗？它向我们宣告基督——如果基督在我们身上的

320

话！这一奥秘难道不比所有其他的奥秘更显得深奥莫测？“无论是理性还是人类智慧，无论理性或人类智慧多么高明，都不能想象或相信这一奥秘……这正意味着，只有使徒的和敬神的目光才在造物之中看到了这一切”（路德）。“我们知道”——难道除此之外我们还要另有所知不成？

“不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们身体得赎。”我们从我们世界的、造物的、时间的、肉体的外围回到它的核心，从客体回到观察的主体（只要这主体本身就是直观的个体），即回到我们自身，回到置身于和生活在这世界上的这人。在镜子中以疑惑的目光注视着我们的眼睛是我们自己的眼睛，所有一切乃至自己本身都是这双眼睛注视的对象。这人是谁？我是谁？——是有“圣灵初结果子”的人，不错，是知道律法本属乎灵(7:14)的人，是非直观地因耶稣基督的救赎(3:24)而得救的人，是非直观地受到真理攻击、馈赠、推动的人，是自由者，是上帝的儿女。不然的话，我怎能在自己此在和如此在的重压之下真正地受苦受难？我怎能呼喊“阿爸，父！”？我怎能听到造物的叹息？作为新人，我是将临世界的公民。在耶稣基督身上的“现在”之光下，我知道我必须知道的关于时间以及时间的全部内涵的东西。我是得救者(8:24)。这些是我们的来处。——但何处是我的归宿？什么是我的直观之路，这条路的起点和终点又在何处？必须反对一切浪漫主义，从而再三提醒大家注意：我们在复活此岸的生活是一个不间断的复合体，它由最上等和最低档的、极高尚和极卑贱的、重要得无以复加的和平凡得不知名称的种种可能性糅杂而成。艺术、科学、道德，还有获得无限性的热望，这些固然构成了人的特征；但话说回来，人无疑也要饥餐渴饮，也有性欲、睡眠的需求和消化的过程。界限究竟在哪里？我们的印象是这些现象纠缠交织在一起；谁能使我们摆脱这一不可抗拒的印象？我们怀疑从肠胃的角度比从（个人或集体的）头脑的角度出发更能实事求是地描述我的履历和人的历史；谁能驱除我们这一堪称有凭有据的怀疑？有一个绝顶的天才，带着他的天才性这样出世、这样逝世、在其间这样“活”在世上（就像我们对自己所知道的那样）；这绝顶的天才是什么？如果以历史—唯物主义的方式能比以其他方式更好、至少更可信地阐释原始基督教、十字军东征和宗教改革运动，那么，世界史是什么？如果以精神病学阐释开端、以心理学阐释其他部分（谁能够、可以阻止这种阐释?），那么，默廷

321

根(Möttingen)① 的布鲁姆哈特那里还能剩下什么？是人，是受造的、时间之中的、肉体的人，是我们所知之人。灵？灵是什么？我们所知道的灵无论如何只会是笼罩着一片沼泽地的迷雾。迷雾从何而来？迷雾散去之后，是什么纹丝不动地留了下来？对此我们不必回答。——人322 非直观地从上帝的圣灵而来，又直观地彻底融人一种茫无涯际的迷惘。我们是在这一模棱两可的迷惘之中，而不是在其他什么地方。这种迷惘在所有阶段都是显而易见、无可置疑的！那么我们是什么，如果我们老老实实地承认这一切的话？即使我们这些"有圣灵初结果子的"，显然也在叹息，像我们四周的造物一样叹息，在同样的"虚空"中叹息，即在同样的生死反差、明暗反差、美丑反差中叹息。在这些反差中，我们听到造物也在叹息，我们和造物一样劳苦，蕴含着一种永恒的未来(我们知道这永恒的未来不曾是、也永远不会是时间)，我们和造物一样是上帝的囚徒，因而和造物一样是——盼望者！"就是我们……也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分。"是在等候！圣灵证明我们是上帝的儿女。新人诞生了，承受其父的世界。然而，新人不是我，不是这种时间和这种肉体中的这种人。这种人的最后可能性是叹息，是等待儿子的名分。儿子的名分则意味着"身体得赎"，意味着基督与我之间的同一性的实现(我们此时此刻只能相信这一点)，意味着死者复生，意味着上帝众子的"启示"(所有造物都在等待这一启示，这一启示产生时甚至我们身上最不起眼的毛发也会得救)，意味着现实的大水消退、渗漏得一滴不剩(此时此刻包围、淹没了真理小岛的大水只是真理：现实的真理！)，意味着从最古老的过去到最遥远的将来的全部时间的永恒性！没有不是"外"的"内"，也没有不是"内"的"外"。并非别人，而是我，并非我的局部，而是我的整体得救了，改变了，净化了，更新了，在上帝面前、旁边、之中分享神性本质和神性生活了——这就是儿子的名分。但在复活的此岸，宗教却是最后的话语；我们不妨回忆一下这会意味着什么。因此有不安和向往，这些现象确实是从我们自己的眼睛里咄咄逼人地注视着我们。即使我们也站在十字架之下，即使我们也只能证明：我们的时间是"现在"的、永恒的时间，在我们人生岁月的之前、之后和323 之上是耶稣基督的日子，这不是普通日子，而是所有日子中的荦荦大

① 南德地名，在今德国巴符州的 BadLiebenzell。1838－1852 布鲁姆哈特年在那里任牧职。——译注

者。“毫不奇怪,深深的不安折磨着我们。这并非一种愿望,而是一种渴念的呐喊:人若感到苦难就必定会呐喊”(加尔文)。这样,我们就自己成了自己的见证——这是宗教可能性的神性辩解。我们知道:说到底我们是叹息者,如此而已,岂有他哉。我们能够向自己揭示和证明:“如此”恰恰意味着什么。它意味着:上帝是我们的父。

对我们而言,仅仅知道叹息、知道造物的叹息、知道我们自己的叹息还远远不够吗?我们应该去追求更多、更高、更好的东西,绕过十字架,绕过时间中的苦难吗?果真如此,我们就会与复活、与作为这时间奥秘的“现在”、与上帝失之交臂!“我们得救是在乎盼望;只是所见的盼望不是盼望,谁还盼望他所见的呢?但我们若盼望那所不见的,就必忍耐等候。”是的,真理是严酷的、神圣的、强大的,是对我们的拯救,是上帝本身,是为我们的上帝。这点如此明确,以致我们绝不可能不“通过盼望”(durch Hoffnung)① 而获得这一以胜利、满足、现状形式出现的真理。假如像我们这样的人竟然能直接洞察它,它还会是真理乎?假如它对我们来说只是诸多可能性中的一种,它还会是上帝乎?假如它不是每时每刻都在势不可挡地强迫我们大胆向永恒飞跃,即想上帝之所想,进行自由的、全新的、整体的思维,它还会是对我们的拯救乎?“通过盼望”,由于迥然不同者、未识者、难以接近者、上帝的“永能和神性”(1:20)在耶稣基督之中步入了我们的世界,我们得救了。这一拯救的盼望不断在十字架上证明自己是盼望,使自己与世间的一切泾渭分明;假如这不是我们所愿,我们还有什么其他选择?假如我们不知道上帝是造物的和我们自己的叹息,不知道耶稣基督是被钉十字架者,不知道圣灵是使耶稣死而复生者,那么,昔在、现在、将在都是幸福来路的那隐姓埋名的状态就会被破坏,就不会有幸福!“所见的盼望不是盼望”。上帝的谕告若是直接的,就绝不是上帝的谕告。基督教若不是百分之百的末世论,就与基督百分之百地毫不相干。灵若不是每时每刻都以死后的新生为指归,就无论如何不会是圣灵。“因为所见的是暂时的”(林后 4:18)。不是盼望的东西,便是粗木、树桩、枷锁,像“现实”这个词一样笨拙。它不会解放,只会囚禁。它不是恩典,而是审判和毁灭。它不是神性的指引,而是命运。它不是上帝,而是未获拯救之人的倒影。或许它是社会进步的上层建筑,而且如此壮丽辉煌;但即使这样也 324

① 即和合本中的“在乎盼望”。——译注

不例外！或许它是基督教获救的肥皂泡，而且如此五彩缤纷；但即使这样也不例外！拯救是非直观的、难接近的、不可能的，它作为盼望与我们相遇。难道我们不要作盼望者而要什么其他的、更好的东西，或者除了作盼望者还要什么其他东西与之并列？若将我们人类生活处境理解为一种任务，那么它最深刻的意义就是持之以恒，就是忍耐（每个农夫、每位老妇、每个真正在劳作和真正在受苦的人无论对基督教持何态度都知道这一点）：忍耐，似乎有什么善恶、苦乐、生死的彼岸；忍耐，似乎我们在自己此在和如此在的福祸、枯荣、是非之中等待什么；忍耐，似乎有一位我们无论成败生死都必须以爱心侍奉的上帝。似乎？是的，事情怪就怪在我们若在自己的时光之旅中达到巅峰，我们就是忍耐者，似乎我们看到了我们本看不到的东西，直观了本不可直观的东西。盼望意味着对这个谜的扬弃，意味着对这一“似乎”的扬弃。我们看见了，是在真正意义上、从在的角度而言看见了我们本看不见的东西。因此我们忍耐。倘若我们仅仅见我们之所见，我们就不会忍耐，我们就会乐滋滋地满足现状或气呼呼地接受现状。我们并未满足或接受现状，在我们的存在之中没有和谐可言，我们在内心始终等待着不是现状的东西；之所以如此是因为不可见的盼望。在上帝、基督、圣灵之中，我们有不可见的盼望；在这不可见的盼望之中，我们从在的角度而言是与不是现状的东西相对的。只要我们有自知之明，我们就只能愿意做等待者，就只能满足于知道造物的以及我们自己的叹息，就不能要求什么比作出上帝就是上帝这一启示的十字架更美好、更崇高的东西，就必须作等待主人的奴仆。

325

26—27 况且，我们的软弱有圣灵帮助，我们本不晓得当怎样祷告，只是圣灵亲自用说不出来的叹息替我们祷告。鉴察人心的，晓得圣灵的意思，因为圣灵照着上帝的旨意替圣徒祈求。

“况且，我们的软弱有圣灵帮助。”我们谈论的是什么？是我们对真理的追求，还是真理本身？是一种人类体验的数量、品质、强度，还是一种在我们身上产生的神性现象？是才智灵性、信奉神灵、心灵迷醉，还是圣灵？诚然，无论如何总涉及到前者，因为我们怎么能不以否定前者的方式谈论后者呢？但必须一再重申：我们指的总是后者：“圣灵与我们的心同证我们是神的儿女”（8：16）。造物的和我们自己的叹息也只

是圣灵的痕迹和印记。我们"阿爸,父!"的呼喊也只是圣言的回声。圣灵自行其事,自行其道。并非我们有它,而是它有我们。它先在,它"抢在我们的软弱之先"①。它是生命气息的创造者(creator spiritus)。因为我们的叹息也是"软弱"的,也是肉而不是灵,也是人性而不是神性的,也是有罪的而不是为义的。我们的叹息若在上帝面前被听到和接受了,那么这仅仅发生在上帝面前。我们的等待也是软弱的,即使是持之以恒、深信不疑的等待也不例外。这也可能是一种地狱中的等待,一种不定的、无望的、袖手旁观的、意志薄弱的、毫无价值的等待,一种对虚无的、因而无结果的等待。谁也不能担保我们的等待不是这样的等待。除了上帝谁也不能!圣灵抢在我们的软弱之先,真理本身就是真理;这便是我们软弱中的力量所在。然而我们必须清楚地意识到:即使通过彻底的否定我们也不能获得这一力量。即使神秘主义的"否定之路"也是歧路,正像所有的"路"都是歧路一样。唯有基督这条路才是例外。

"我们本不晓得怎样祷告。"我们知道在《罗马书》这一节的末尾这样说是什么含义吗?保罗写下这些话不就是作了祷告吗?他没有正确地祷告吗?这些话不是唯一的祷告而是其他什么吗?哪里的祷告比这里更加深刻、更加果断、更加忘我?保罗写下这些话时清楚地知道自己不知道应当如何祷告!他为何不知道?显然是因为即使祷告也绝不是"每天在虔诚的灵魂中产生的"那种"奇迹的奇迹"。显然是因为"竭力使自己的生活得到巩固、强化、提高"乃是"一切祈祷的动机",祈祷的本质是"虔敬者与上帝的交往,只不过他将这位上帝设想为个人的上帝,将他当作现存的上帝来体验罢了"(海勒[Fr. Heiler])。显然是因为即使最深刻、最英勇、最有力的祷告(确实也包括先知的、使徒的、宗教改革者的祷告,至于那些科萨卡菲尔人和克克希印第安人② 玩的花样就别提了!)也只能形象地说明一点:祈祷者不可能超越他自己的、设想的、体验的东西,他、恰恰他也不过是彻头彻尾、地地道道的人而已,飞跃、架桥这类所谓"虔敬"的行为再大胆也只是尘世范围的行为,谈不

326

① 和合本中"我们的软弱有圣灵帮助"亦可按原文字面译为"圣灵抢在我们的软弱之先"(... kommt auch der Geist unserer Schwach-heit zuvor)。——译注

② 科萨卡菲尔人(Xosakaffern)是南非的土民,克克希印第安人(Kekchiindianer)居于墨西哥和危地马拉。——译注

上、根本谈不上是与并非设想的、并非体验的、而是活生生的上帝的交往。显然是因为即使祷告、恰恰祷告在受到具体的观察和赞扬时也只是证明了费尔巴哈的正确——费而巴哈对宗教的批判从人性的角度来看完全言之有理。“我们本不晓得!”在“我们本不……”这一状况(这一状况通过东西方“高手”心志诚一的“祷告”术只会导致人们向这类没完没了的闹剧提出最强烈的抗议)的彼岸是神人交往的现实性。

因为“只有圣灵亲自用说不出来的叹息替我们祷告”。我们等待;但我们等待上帝,这一点就足以说明我们至少不是徒劳的等待者。我们翘首盼望;但我们是首先被望见的,这一点就使我们有别于那些一无所得的观望者。我们谈论;但在我们的言谈之中那我们出于某些原因避而不谈的东西发言了,这一点就使我们的言谈有别于言之无物的清谈。我们祷告;但圣灵亲自以那在我们唇边彷徨的叹息(因为这种叹息译成我们的语言就必定是我们力不能胜的欢乐曲)替我们祷告,这一点就使我们的祷告叹息有别于那仅仅意味着软弱而已的叹息。我们在祷告的台阶上达到何种高度,这无关紧要;因为即使祷告的台阶也同那些所谓上天的云梯一样,都在非上帝的、尘世上帝的领地里。但一位不同者、永恒者、那“出于天”的“第二个人”(林前 15:47)亲自替我们站在上帝面前,这一点就是我们祷告的合理性,就是我们与上帝同在的现实性。

327

“鉴察人心的,晓得圣灵的意思,因为圣灵照着上帝的旨意替圣徒祈求。”我们会半途而废,不再鉴察上帝,但上帝鉴察我们。我们的意思永不是正确的意思,但上帝晓得我们身上圣灵的意思;这一意思是正确的,因为上帝晓得它,因为它是圣灵的意思。没有什么人或物能以人的方式替我们祷告①,我们孤立无援,我们完蛋了;但圣灵以上帝的方式②(nach Gottes Weise)替我们祷告,于是我们得救了。圣灵若不如此“替”我们祷告,我们便是并永是罪人;但上帝称我们为圣徒,使我们从过去、现在和将来都是的“虚无”变成了圣徒,由于上述的“替”,我们成了他的圣徒、他的选民、他的工具。但替我们祷告的是圣灵,是真理,是盼望,是耶稣基督。

---

① 从和合本,原文为 für uns eintreten。——译注

② 或按和合本译为“照上帝的旨意”。——译注

爱
(8:28—39)

> 28—30 我们晓得万事都互相效力，叫爱上帝的人得益处。就是按他旨意[为此]被召的人。因为他预先所知道的人，就预先[为此]定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。预先[为此]所定下的人又召他们来，所召来的人又称他们为义，所称为义的人又叫他们得荣耀。

“我们晓得”。没有什么神性的已在，没有什么直观性，没有什么具体性！不然的话，上帝就不是上帝了！人不会涉足那一王国，那一王国 328 也不会迁入这一世界。我们是人；对我们这些人来说，上帝归根结底、在我们所知的一切方面都是不同者和陌生者，我们的世界是尘世；相对这一尘世而言，上帝归根结底、百分之百地在六合之外。“我们必须依照永恒的、严厉的、伟大的法则完成对我们所有存在范围的勾勒”。自身存在的“虚空”(8:20)，对立的辩证法，一切仅仅是已在、直观、具体而已者的相对性以及对故土的思念，如果尘世之人不与这一切相脱离的话，那么他只知造物的以及自己的叹息(8:22—23)，至少能有所知(1:19—20)。睁开双眼对我们是大有裨益的。而使我们睁开双眼的是苦难，是名副其实的哲学：它直接与苦难的临界日期(Grenzdatum)相联系，其本质是对临界日期的诠释。即是说，我们对上帝及其王国无所知，我们对一切造物的叹息有所知，就以虽然凡俗但却诚实的方式观察自然和历史，而与半瓶醋神学的自然和历史观察方式格格不入。因为“无所知”与“有所知”犹如铁与石，它们只要在圣灵和真理之中相互撞击，就会迸出火花。这火花是全新的第三者，是对上帝无所知却有所知(nicht-wissendes Wissen)，是对我们虚幻人生的有知之无知(wiss-sendes Nicht-Wissen)，是对上帝的爱——因为上帝是上帝(5:5)。与此相反，神学表面上对上帝的有所知和表面上对我们空幻人生的无所知既不会在圣灵中、也不会在真理中相互撞击，因而不会迸出火花，更不会燃起对上帝之爱的熊熊烈焰。

“爱上帝的人”。对上帝的爱，它并非这一或那一人类立场的可能性。我们若听到了造物的叹息，它就在我们的耳际；我们若自己叹息，

它就在我们的唇边。它可能在我们的祈祷里，也可能在我们的"不能祈祷"里。它可能在我们的宗教里，也可能在我们对宗教的冷漠、反感和抨击里。它可能基于我们汪洋恣肆的热情，也可能基于我们不动声色
329 的泰然。它永远不会两者都不是，而是意义和力量，是这一和那一人性立场的可能性从上帝出发、在与上帝的关系上都能获得的意义和力量。相对吾生疑难性而言，对上帝的爱是最深刻的实在性。人（无论他采取的是这一还是那一立场）若确实从在的角度而言独特、明确、无可回避、无可挽救地碰上了"我是谁?"的问题，人便爱上帝。因为面前巍然耸立的那个"你"迫使人自己与自己相区别，这个"你"就是上帝。人一旦被迫自己成为自己的对立面，就已然表达了对上帝的爱。人确实可以知道扎在自己身上的箭镞，知道自己的灵不得不喝的鸩毒，知道直奔自己而来的恐怖（伯 6:4）。他确实可以知道：自己在尘世永远被争论困扰，自己的日子如同雇工的日子（伯 7:1）。他确实可以呼喊："我岂是洋海，岂是大鱼，你竟防守我呢"（伯 7:12）？他确实可以与这样一位对立，对这位没有什么裁判可言，"我们中间没有听讼的人可以向我们两造按手"（伯 9:33）。他确实可以是这样的人：这人走投无路，又被上帝团团围住（伯 3:23）——是的，确实如此，因而被上帝团团围住，所以他除了这一"确实的"之外，再也没有什么其他不同者可以看见、知道、愿望、正视和承认。他并非不得不心灰意懒地以宿命论或宗教的方式屈服于、而是必须在存在的意义上通过说不出的圣灵叹息（8:26）——"我知道我的救赎主活着"（伯 19:29）① ——委身于这一"确实的"。于是人爱上帝，不是在"之前"或"之后"，而是在并非时间序列之中的、构成所有历史瞬间的意义的这一瞬间："事情是伟大而又不可理解的，对上帝的爱确实以欢快愉悦的情感完全充满了圣洁的意志，甚至在（上帝）刑罚和处死他的时候"（梅兰希顿）。也许应该这样理解：产生了对上帝的爱，那么宗教的可能性当然就（有意识或无意识地）成了时间流程中的事件；然而重要的并非此类伴随现象，并非爱出现时的预言、嘟囔（Zungenreden）②、认识（正如在《约伯记》中朋友的妙语并非重要的），
330 而是这时听到的上帝的回答，是这时基督的亲在，是这时圣灵的喷涌，是这时开辟和踏上的那条上帝走向人、人走向上帝的"最妙的道"（林前

---

① 似为和合本中的 19 章 25 节。——译注

② 或译为"说方言"。——译注

12:31)，是这时人开始接触的必然和自由，是这时从在的角度赋予他位格的根据，是这时向他显示为永恒意义的一切人类可能性的意义；这是在“被扬弃”者的彼岸，这时儿童变为成人，我们并非在模糊不清的镜子里、而是面对面地观看，我们认识的不再是“有限”的一鳞半爪，而是如同上帝认识我们一样全面(林前 13:8—12)。对上帝的爱(“圣爱”——Agape:死亡和永恒寒光夺目的利剑斩断了它与一切、包括一切宗教爱欲之间联系的纽带，这道寒光宣告：这里是既无意主动撮合、也不愿被迫缔姻的新人站在上帝面前，他和巴力[①] (Baal)之类的神祇不同，不会玩什么求爱的把戏，是“永不止息”(林前 13:8)的爱；爱、信仰、希望是“常存”三友，但“其中最大的是爱”，因为爱作为信仰和希望之中的实存性现象(作为信仰的“功效”，加 5:6)只能理解为上帝的作品，只能理解为“最妙的道”(林前 13:13)：“基督使他的新娘体尝到对新郎的与肉体相反的享受，确实此后是拥抱，而拥抱本身的确是死亡，是地狱的拥抱”(路德)。

*“万事都互相效力，叫爱上帝的人得益处。”*对上帝的爱是一种谦恭，它完全清楚自己要干什么，它是如此自信，以至不会再提某些问题和要求。它是一种向往，是一种如此强烈的向往，以至它已经尝到了满足的滋味，然而正因为此，这种向往无法安抚、无法消除。它是一种和平，是意义如此深刻的和平，以至它既是极度的安宁，又是极度的不安。它完全是对拯救的期待，以至它无需再期待什么时代、什么事件、什么满足状态和得救状态。它无所知而对上帝有所知，它有所知而从此对我们人生的“虚空”无所知。所以它是一个非直观的、永恒的所在，即是万物转折的所在。约伯鉴于上帝的隐秘性毫无顾忌地呐喊，他“议论我……说的是”。所以主悦纳他，赐予他比他从前所有多一倍的财富(伯 42:7—10)。与他宗教气息过于浓厚的朋友不同，他征服了死亡点，到达了生命点。在生命点上，人类和人世虽然还在夜幕笼罩下，却已沐浴在将临之日的灿灿天光中。在这一生命点上，上帝这伟大的未识者成了伟大的已知者，宇宙的奥秘显示为上帝的创世。“万事都互相效力，叫爱上帝的人得益处”。这益处就是拯救者的观照，就是拯救，就是到达位于死亡点彼岸的生命点，就是*并非等待*的等待之开始，就是*作为最高级知识*的对上帝一无所知的开始，就是*作为最高级无知*的关于罪孽

331

① 迦南宗教的神。——译注

和死亡、魔鬼和地狱的知识之开始。这益处就是上帝本身对人的爱，人一无所有、一丝不挂地站在他面前，然而正因为此，人又家赀巨万、衣冠楚楚。为使爱上帝者分享这益处，让他振奋喜悦，万事万物必须互相效力。无论是尘世令人不悦的直观性还是上帝同样令人不悦的非直观性，无论是我们生物性的悲哀还是神性忿怒的阴影，无论是“时间”不可救药的可疑性还是“永恒”与此相对的可疑性，都必须互相效力。爱上帝者在哪里？在这两种否定极其鲜明地显现出来、有目共睹、相互关联、相互扬弃的地方；而在这两种否定之后、之上和之中可见一种更为有力的肯定：耶稣基督，复活，生命。人们欣喜地发现：上帝披着一道无人能近的神圣光环。人们欣喜地发现：凡是肉体都如同草木，凡是人的荣耀都只不过是草木上的小花。一旦在圣灵中、在真理中获得一种发现，那么另一种发现就接踵而来，那么这两种发现就在*唯一*的上帝指引下真正地互相效力，而且无论在这里还是在那里，上帝的庄严都体现为“不！”中之“是！”。因为，只要勇于爱上帝，那么，无论在这里还是在那里都可以看到一切，*全面地*看到伟大之谜的这一方面*和*另一方面，而不再顾此失彼，仅仅看到这一方面*或*仅仅看到另一方面；那么，就可以看到唯一真理的启示。真理在这里、也在那里、在所有极性和张力的彼岸宣告的只是一点：上帝这自由者、义者、有福者、生者将我们这些囚徒、罪人、有祸者、死者引为同志。即是说——这也就是对上帝之爱的所谓

332 无所知的知识和有所知的无知——，直观性与非直观性、大地与苍天、人与上帝显出其最终的、原本的一体性；*即是说*，我们此时此地直至地老天荒只知道万事万物有两体性，但即使两分性中的万事万物也必定宣告它们的非二体性(Nicht-Zweiheit)，宣告我们的希望，宣告上帝儿女的荣耀。即是说，上帝会报答爱他的人。

但谁是爱上帝者？“*就是按他旨意被召的人*”。即是说，既非“这些人”，亦非“那些人”，亦非“所有人”。谁是“爱上帝的人”？这种问题根本不能从数量的角度来提。无论何时何地，对上帝的爱不是人的一种已在的、现有的、明显的品性，既不是个性的、也不是普遍的、既不是习得的、也不是继承或天生的素质。严格地说，没有什么“基督徒”，只有永恒的、对所有人都是既可及又不可及的机会：*成为*基督徒的机会。无论何时何地，上帝亲自*面对*此世此人。*是上帝首先爱人*，在人的左右挖开两道鸿沟，从而将人的可能性剥夺殆尽，唯有重新爱上帝这一可能性硕果独存。*是上帝*使对立双方的两体性尖锐化，又使对立双方“互相效

力”、以便人对其“非二体性”、对其隐而不显的一体性有所察觉。是上帝恰恰通过这里和那里令人不悦的事情而使人振奋喜悦。“按他旨意”，爱他的人奉召行事，而人是不能召唤自己或召唤别人去行此事的。难道有哪位爱上帝者知道的不是这些而是其他什么吗？难道有哪位爱上帝者自吹自擂，夸口是他自己转动了钥匙，打开了大门，实现了否定之否定，走过了两道鸿沟之间的羊肠小道、在这里和那里变烦恼事为顺心事，即夸口是他自己实现了万有之转折？有一种幸亏只存在于神学臆想之中的“基督教的确信性(christliche Gewissheit)”，它肆无忌惮地将上帝对世界的王权和人类对上帝的信任这些绝对悖谬的现象视为宗教的数据，记录下来进行计算，甚至还把这些数据当作叮当乱响的筹码，或不无诚实地至少还有几分难堪，或大言不惭地自以为胸有成竹，或带着护教者的狡黠，不管怎样，总之它将这些筹码当作反对其他“价值”的“价值”。“基督教的确信性”尽可以如此妄为，但对上帝的爱心如明镜，它知道自己却不是“某物”，不是这些人或那些人光辉的英雄业绩，不是人精疲力竭地远航归来后终于可以首次驶入的港湾，不是“基督徒”一旦占有便可傲对世人的“财产”，而完全是、始终是上帝的才能和杰作，完全是基于“旨意”的“蒙召”。这“旨意”或曰决定是在上帝之中、在一切时间之前即在时间流程的任一瞬间之前作出的。“你给它们，它们便拾起来；你张手，它们饱得美食。你掩面，它们便惊惶；你收回它们的气，它们就死亡，归于尘土”(诗 104:28—29)。因为唯有在上帝之中，二体性才是一体性。它若在对上帝的爱面前显形，上帝就显形；在时间的平面上，他的显形或曰他的启示永不占面积，所以永远不会成为财富和财产。这种启示永远是他自己的杰作，永远是他独有的才能。因为唯有在他之中，“生”才是死，“死”才是生，唯有他才就宇宙中的创造以及自己拯救者的身份作出启示。关于世界空虚的、未受拯救的知识变为获得解放的无知，关于上帝的、未受拯救的无知变为获得解放的知识，唯有他才能创造这一转折中的存在者。这就是爱上帝者，是上帝亲召的、唯独被上帝召唤的人。倘若我们竟能作出更令人满意、更予人安慰的回答，他们怎么会是爱上帝者？

333

“因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。预先所定下的人又召他们来……”爱上帝者被称为奉召者，奉召者显然与那些自诩爱上帝、口是心非地爱上帝的未奉召者截然相反。唯有这种召唤，才使先知有别于假先知，才使保罗有

别于士基瓦(Skeuas)的七个儿子(徒 19)。爱上帝者永远不会拒绝与所有那些虚荣的执酒神之杖者(Thyrsusträger)为伍,酷似那些人,难以辨别。如果他们和这些人被混淆起来了,他们不会感到惊讶;如果没被混淆起来,他们会赞美上帝。他们不会援引自己的奉召,他们知道能确定自己合法性的只能是"蒙召"本身,而永远不会是援引这种"蒙召"

334 为证的行为(Berufung auf die Berufung)。他们永远不会反对这种提醒的干扰:一想到自己只是奉召者,不多也不少,他们就会从安宁和安全感中惊醒过来。由于圣灵,对上帝的爱浇注在他们心里;但对他们来说,这永远不是理所当然的事情,永远不是已经产生的现象,永远不是已经结束的过程。"我是自有永有的"(出 3:13—15);未知者、非直观者、永恒者,这就是召唤他们的、为他们所爱的上帝。他们一旦以另外的方式爱上帝,一旦在一种直接关系中作为占有者、享受者、安全者爱上帝,上帝就不复为上帝,他们的"奉召"就不再是"奉召"。因为奉召者是由上帝定下的,"定下效法他儿子的模样"。他们"效法"的"模样"是基督之死(腓 3:10)。上帝之子是以这模样、以这化名、在这刻划和主导耶稣一生的过程中来到世上的(5:6;6:5;8:3)。爱上帝者被定下作见证人,作耶稣死亡之路的见证人,即是说,作耶稣复活的见证人。他们的生活之路无论具体状况如何,总是穷途末路,是在未识的上帝和熟知的世界之间不知如何是好的人的困境。在这种困境中爱上帝,形象地描述和宣告耶稣在克西马尼和各各他的困境,一同走上始于约旦河边受洗、始于诱惑、终于十字架的那条"最妙的道",即替基督作使者,即不加抵抗,服从和解之言,最终实事求是地让它成为对自己的判决(林后 5:19—20);——这就是"爱上帝"。然而旋即不难察觉,在一个人身上这所谓"定下"或曰这规定得到满足,一个人像约伯或保罗一样宣告耶稣之死,一个人可能将自己的困境视为荣誉和福祉而欢欢喜喜(5:3),一个人可能在自己的患难之中、尽管和因为自己在患难而成为闪耀的明灯(林后 1:3—11);——这就是上帝的杰作,上帝在这个人身上和通过这个人而完成的杰作。任何一种禁欲、殉道、死亡智慧、"自杀",任何一种自选的、有限的否定,都不能导致神性的、无限的、在基督十字架上烨烨发光的否定。任何一种死亡体验都不能替代那种通过蒙召者向

335 蒙召者宣讲活生生的上帝的死亡。任何一种"对基督的效法",作为人之所为,都不能使人成为上帝长子的诸位兄弟。是神性的、非直观的、永恒的规定,"被上帝的灵引导"(8:14),使人获得上述神子身份,使人

的直观存在意义非凡，使人的思想言行获得方向。点燃这盏明灯的火种属于上帝，因此它的光芒就是上帝。因为，如果困境不仅仅是困境，死亡不仅仅是死亡，“不！”不仅仅是“不！”，无知不仅仅是无知，而是如“他儿子的模样”，也构成了万有的转折，那么，上帝这造物主和救世主就出现了，亲自发言了，犹如明察的目光和被察的阳光，那么作出决定的就是他，而不是人。爱上帝者蒙召，召唤的合法性和权威性基于这种先于我们时间的任一瞬间存在的规定，因此基于这种间接的、断裂的与上帝的关系。然而他们被上帝规定，是因为他们为上帝所知。“若有人爱上帝，这人乃是上帝所知道的”（林前 8:3）。我们面对的是奥秘，是人预先注定得福的奥秘。奥古斯丁和宗教改革者以因果模式使这一奥秘神秘化了，从而剥夺了这一奥秘本有的影响力。因为，上帝知道即认识人；在上帝本身独有的这一认识中，人爱上帝、人被规定为神子；在这一规定中人蒙召成为复活的见证人；发生的这一切并非意味着：对上帝的爱作为一种人的所是、所有、所为乃是在时间中由位于时间序列起点的（即在时间序列范围之内的！）神性原因造成的；而是意味着：对上帝的爱不是能在时间序列任一瞬间出现和谈论的一种人的所是、所有、所为，这种爱的本原超越一切时间范畴，即每时每刻都在上帝本身之中，都只能在上帝本身之中寻找和发现。爱上帝者永远不能自问：“是我吗？”别人也永远不能向他发问：“是你吗？”“是我吗？”这一问题如何才有意义呢？门徒在晚餐时提出这一问题是有所指的，唯有在这所指之中上述问题才是意味深长的。主认识自己的人。他知道：自己的人是囚徒却自由，是罪人却有义，受诅咒却得福，是死者却活着，而他是法官，人只在他这里犯了罪，也只能在他这里犯罪。人爱上帝，这爱的真理不在人之中，而是在上帝之中，在上帝之中获得根据，在上帝之中得以实现，为上帝所见，受上帝报答，为上帝所知，唯有在上帝之中才是具有实存性的真理。上帝的这一认识是永恒地、非直观地实现的，是在一切时间之前、之上和之后实现的，即是说，永不等同于人在时间中的某种认识，而是一切人类认识的危机、前提（或曰预先确定）、扬弃：“若有人以为自己知道什么，按他当知道的，他仍是不知道”（林前 8:3）[1]。因为一个人已经看到的、即为他“所见的是暂时的，所不见的是永恒的”（林后 4:18）。这所不见的乃是圣灵，这所不见的乃是真理！即是说，

336

[1] 按和合本应为 8 章 2 节。——译注

爱上帝者有这样一种安宁和安全感：规定和召唤他们的决定是在永恒之中、在圣灵之中、在真理之中作出的。他们在上帝面前的不安正是他们的安宁，他们在上帝面前的不安全正是他们的安全，他们在上帝面前的惊恐和战栗正是他们自己本身所是、所有、所为"发动"的杠杆（Hebel）[①]。他们作为受审者是有义的，作为盲目者是能见的，作为被杀者是活着的，即是说，从未而且永远不是在一种直接的因果关系中，永远而且不断在对上帝的依赖性中，他们就如此在时间中的每一刹那是他们之所是。

现在我们以为知道，我们若说出下面这句话指的是什么："*所召来的人又称他们为义、所称为义的人又叫他们得荣耀*"。人蒙召爱上帝，这一召唤若在圣灵之中、在真理之中、在上帝本身之中得到保障，他非直观的、纯粹的、上帝出于悲悯而授予他的义以及天国臣民的资格也就有保障了，上帝视他这罪人为同道也是不争的事实。这是由于上帝在亲自召唤、规定、知道的人身上，在人之所是、所有、所为的隐秘性（2：16）中，发现了自己青睐的东西，因为这是上帝自己为拯救世人创造的新事物。蒙召爱上帝者是非直观的、符合上帝需要的新人，上帝为了他

337 让"万事都互相效力"；有一种真理是永恒的希望，但从在的角度而言又是他的希望，他有充分的理由得到这种希望。永恒的未来是永恒的未来，但又是人类的过去、现在和将来。挚爱（Agape）"凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐"（林前 13：7）。挚之爱是从在的角度而言的对上帝的感受力，是从在的角度而言的，因为它是上帝本身的感受力，因为它是连"神深奥的事也参透了"的圣灵（林前 2：10）。然而，上帝之爱也是并永是"最妙的道"，这条难以理喻的道[②] 唯有通过上帝才能理喻，不是通过体验上帝、证明上帝，不是通过言之凿凿地对上帝作出断言，而是通过上帝才能理喻的。

31—32 既是这样，还有什么说的呢？上帝若帮助我们，谁能敌挡我们呢？上帝既不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白地赐给了我们吗？

---

① 译法从 7 章 8 节。——译注

② 和合本的"最妙的道"亦可按原文译作"难以理喻的道"（der unbegreifliche Weg）。——译注

“既是这样，还有什么说的呢?”上帝对爱他者说话，唯有上帝才在让别人寻求、发现他时说话；对上帝的这些话，我们难道能作什么说明、解释、补充？我们对此所说的一切难道不都是与此风马牛不相及、与此失之交臂、与此南辕北辙的废话？对爱之所知，人无论是口若悬河，还是一声不吭，都只会使这个问题变得模糊不清。即是说，我们对此“有什么说”也好，没什么说也罢，都是不当的。但如果上帝赋予我们这样的权利，那么我们无论谈论还是沉默都属于举止得当。

“上帝若帮助我们，谁能敌挡我们呢?”我们若能对‘我们’(nos 和 nobis)这一代词进行变格和理解，那么我们就能对‘上帝’(Deus)这一名词进行变位，使名词变为动词：上帝，曾说与曾被说；这样，敌挡这一表示‘对抗’的介词就会隐退，最终必然会转化为表示‘下’、‘后’的在……之下：在我们之下。阿们”(路德)。“上帝帮助我们”，这就是对爱上帝者说的话。“上帝帮助我们”，这意味着闻所未闻的事，即充满对立的王国被甩到了我们身后；我们在此无时不见的二体性，即从上帝角度看尘世在黑暗里、从尘世角度看上帝在黑暗里，不复存在了。人知道自己有、要求自己有相对上帝而言的别样性和独特性，背离上帝，陷入相对性，终究还是宗教人。所谓二体性就是指这种人的二体性。他“行不义阻挡真理”(1:18)。他使上帝和世界、死亡和罪孽跟自己作对。他只能在反差、矛盾和张力中思维。他未得拯救，对“一体性”一无所知。而另外一种人则不同，他们与上帝同在，响应神性的倡议站在上帝一边，对二体性一无所知，不在矛盾中思维，没有谁、也没有什么与他们作对。必朽的在此已经变成了不朽的，必死的在此已经变成了不死的。“死被得胜吞没”(林前 15:54)这句话在此应验了。应验、拯救、完美、荣耀、非直观的中心，关于这些可以说和必须说的话，在“上帝帮助我们”这句话里淋漓尽致地表达出来了：自始至终都是“上帝……为万物之主”(林前 15:28)。我们不应有关于这些的词语和概念，否则这些就面目全非了！我们只需断言所有路标都指着这方向，不必多费口舌。 338

我们不再往下说，但我们在住口时意识到：我们不是在白日做梦，而是确实看到了难忘的终极真理：“上帝既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白地赐给了我们吗?”此世此人的此在和如此在达到低谷，其“虚空”性一望而知，惨不忍闻的“叹息”声扑面而来，神性的化名深奥莫测——在这些现象产生的地方，正是在此，我们与耶稣基督相遇。他站在限囿直观性的界线旁，毫“不爱惜”地被

"舍"弃了。无疑他也被洪水淹没了。他是"为我们众人"而被"舍"弃的,他与我们众人同在。因为随着他,我们众人(他尚且如此,遑论我们)也遭到灭顶之灾,陷入了深渊,面对着上帝对此世此人宣告的"不!"丧失了回避的可能性,来到唯有上帝的实存性硕果独存的地方——在审判万有的法庭上,在义与罪、生与死、永恒与暂时难以消除的冲突中,剩下的只有上帝的实存性。然而,这种谜一般难解的现象一旦产生,万有的转折也就产生了。什么地方对我们来说唯有上帝的实存性硕果独存,什么地方上帝就会成为对我们来说生气灌注的真上帝,什么地方上帝荣耀的希望就会在我们眼前呈现,什么地方就屹立着扶持我们的上帝,而迄今为止我们认识的只是与我们分庭抗礼的上帝。基督剥夺了我们的一切,只留下上帝的实存性;而基督被舍弃了,这意味着——我们必须勇于向这一固若金汤的阵地发起攻击,因为它已经陷落了——上帝"帮助我们"(8:13),意味着我们与上帝同在!被舍弃的基督是圣灵,是真理,是不停的上帝之手。我们若和他一同受苦,怎么会不和他一同得荣耀(8:17)?我们若与他同死,怎么会不与他同生(6:8)?上帝既然将我们和他一起舍弃并交付审判万有的法庭,怎么会不也把万有和他一起赐给我们,让万事万物都为我们互相效力呢(8:28)?"赐给"我们"万物"!我们不能谈论,但这也意味着我们不能不谈论我们目睹的曙光。

339

> 33—39 谁能控告上帝所拣选的人呢?[难道]是称他们为义的上帝吗?[①] 谁能定他们的罪呢?[难道]是已经死了,而且从死里复活,现今在上帝的右边,也替我们祈求的基督耶稣吗?[②] 谁能使我们与基督的爱隔绝呢?难道是患难吗?是困苦吗?是逼迫吗?是饥饿吗?是赤身露体吗?是危险吗?是刀剑吗?[对我们来说,正]如经上所记:"我们为你的缘故终日被杀,人看我们如将宰的羊。"[诗 44:23][③] 然而,靠着爱我们的主,在这一切的事上已经得胜有余了。因为我们深信无论是死,是生,是天使,是掌权的,

---

① 和合本的另一译法是"有上帝称他们为义了"。——译注

② 和合本的另一译法是"有基督耶稣已经死了,而且从死里复活,现今在上帝的右边,也替我们祈求"。——译注

③ 和合本注为"诗 44:22"。——译注

是有能的，是现在的事，是将来的事，是高处的，是低处的，是别的受造之物，都不能叫我们与上帝的爱隔绝；这爱是在我们的主耶稣基督里的。

上文攻击的阵地即“上帝帮助我们”这一论断能守住吗？不能，马上又得放弃；因为我们知道，它是上帝自己的阵地，我们无论过去、现在、将来都不应插手。控告已经提出，在每一时刻、在任何方面、对所有人提出了控告。在上帝面前，人怎么会不是被告？若与耶稣基督相比，若与耶稣基督一起被“舍”弃，我们就已被定罪了。这门若打开，我们若走进这光之中，谁还能得到辩护？我们已被隔绝了，与基督之爱隔绝。340 我们的人生苦旅不可避免，人生残酷现实的患难对立于我们在基督身上察觉、相信、经历的神性、荣耀、永恒未来，此时基督之死中呈现出对上帝的爱；而我们的爱与这种爱相比只是不值一提的点点萤火。我们“在这一切的事上已经得胜有余了”。我们？难道是“我们”？难道是我们这些以种种方式信仰、皈依、有为、坚信、激动、方向明确的人？我们还是诚实、冷静、实事求是一点为好！我们不要过于草率和自信地作此定论，嗓门还是不要过高为好！即使我们不是人云亦云，而是基于自己亲眼所见这样断言也罢。基于他人经历这样断言，基于本身经历这样断言，其间的区别并非霄壤之别，或许——horribile dictu（说起来可怕）——前者比后者还要正确些亦未可知！不过，永恒瞬间和所有“之前”、“之后”，这两者之间确有霄壤之别。在永恒瞬间，我们攻击“上帝帮助我们”这一阵地；而在“之前”和“之后”，我们依然还是局外者，或者早就又是局外者了，我们为胜利洋洋自得，但明眼人不难察觉，这种胜利对我们来说实际上意味着失败。

但也不可放弃对上述阵地的攻击。上帝亲自召唤、规定、认识的那些人对上帝的爱（8:29—30）对为此世此人而怒不可遏的法官已经起了掣肘作用。我所不是的新人，基督，已经把脚伸到了我不可能立足的地方。对他已经说了我不能说的话。他不仅仅是死者，而且——万物产生转折——也是复活者，替我祈求，替我站在上帝右边。他听见，我这罪人是有义的，身陷缧绁就是获得自由，死的大难就是生的凯歌。我知道，没有谁、也没有什么东西能使我与（我一无所知的）耶稣基督里对上帝的爱相互隔绝。那里也有最终的、不可避免的反差存在，知识与无知、死与生、神性本质和人性本质相互对立，过去、现在、将来与永恒的 341

未来相互对立，直观性和非直观性相互对立，相对与绝对、大地与苍穹相互对立；但这些反差是作为巨大的，不，无限的有限性、已在性、造物性而在的，它们是被否定的否定，是被扬弃的确立，是和平、宽恕、得救的，它们的对立性烟消云散了，在上帝之中成为一体。因为耶稣基督里的对上帝的爱是一体性，是人对上帝的爱和上帝对人的爱之间的一体性。在这种爱中，我们的爱得胜。在这种爱中，不可实现的同一性实现了。但我们必须立即回归这样的认识：我们自己无论如何不能实现这
342 种同一性，甚至不能想象这种同一性可以实现。知道一点足矣：我们以此为来处，又以此为归宿。

第九章　教会的困境

团　契
(9:1—5)

1—5 我在基督里说真话，并不谎言，有我良心被圣灵感动，给我作见证。我是大有忧愁，心里时常伤痛；为我弟兄、我骨肉之亲，就是自己被诅咒，与基督分离，我也愿意。他们是以色列人，那儿子的名分、荣耀、诸约、律法、礼仪、应许都是他们的。列祖就是他们的祖宗，按肉体说，基督也是从他们出来的，他是在万有之上，永远可称颂的上帝①。阿们！

---

① 此处的解释有以下几种可能性可供选择：

一、认为ὁ ὢν ἐπὶ πάντων(万有之上)等与前句的主语ὁ Χριστός（基督）相联系，是补充说明的关系从句。这种关系在形式上与《罗马书》1 章 25 节、《哥林多后书》11 章 31 节类似，这是它的有力依据。不过，我却不能假定这是一种"完全独立地将 θεός(神"上帝")用于地位升高的主"(Zahn)，原因如下：我在《帖撒罗尼迦后书》1 章 12 节以及《提多书》2 章 13 节中没有发现这种说法，根据《罗马书》10 章 11—14 节也不一定非要作此假定不可；这种说法在我看来失之粗疏，我们没有理由认为像保罗这样一位极缜密的思想家和作家会采用如此粗疏的说法；此处文字在 1 世纪的基督学谈判(根据 Wetstein、B. Weiβ、Zahn 的叙述)中未起它按这种说法的理解本应起的作用；撇开ἐπὶ πάντων θεός(万有之上上帝)不谈，在《诗篇》中多次出现的 εὐλογητός(称颂)在我看来显然应该是指以色列的上帝。

二、Hofmann 和 Zahn 在 πάντων(万有)之后加了一个逗号，Beck 甚至还在 θεός(神或上帝)再加了一个逗号。Kühl 和这三位一起迫不及待地要求删去 θεός(神或上帝)之前

对我们一切所是、所有、所为而言，上帝是纯粹的界限和纯粹的开343 端。他与人类、与一切人性的东西之间存在着质上的云泥之别，他永远不是我们称呼、体验、感觉和祈求的所谓“上帝”。对人的一切不安，他是无条件的“止步！”吼声；对人的一切安宁，他是无条件的“前进！”号令。他是我们的“不！”中的“是！”，是我们的“是！”中的“不！”；他是最先者和最终者，作为这样的未识者，永远不在我们熟识的“始终之间”与万物并列；他是主，是创世主和救世主——这样的他是活生生的上帝！耶344 稣的福音宣告：上帝作出了自我启示，告诉人们他是活生生的隐秘上帝；不可能者在似乎是无限的可能性王国上空闪耀，非直观者在直观者

的冠词。“此句仅仅表示基督确实应该有一种 θεός（神或上帝）的尊严”（Kühl）。他的这种答案在形式上是矫揉造作的，在内容上是模棱两可的。与其如此回答、倒不如采用上述第一种解释，尽管第一种解释的困难更大，但比起如此回答来总还是可取些。

三、认为ὁ ὢν ἐπὶ πάντων（万有之上）等是赞颂上帝的独立句，即涉及的是上帝。这样认为的根据是保罗其他类似的赞颂上帝的语句。然而，我并不认为这是“唯一满意的解释”（Jüicher）。比起 Jüicher 来，同样采取此说的 Lietzmann 措词要谨慎得多。在我看来，保罗不太可能采用这种赞颂上帝的独立句（无连词句），而且在此从内容上也没有这么做的动机。我无法心安理得地接受这一解释。

四、我想维护的是从 Wetstein 的论述中不难看出的、在二百年前就已为人知的那种推测补正（Konjektur）ὧν ὁ ἐπί πάντων θεός（那万有之上上帝）。如此的话，这些词语便与 9 章 4—5 节上由 οἵτινες（他们）、ὧν ἡ（他们）、ὧν οἱ（他们）、ἐξ ὧν（从他们）引起的那些词语并列。赞颂上帝的只是以同位语形式收尾 εὐλογητός（称颂）等。我想，今天的文本有一个小小的笔误，或许是受了《哥林多后书》11 章 31 节的影响。——理由是：流传下来的文本列举了以色列的特权，却偏偏遗漏了决定性的和总结性的一点即至高无上的上帝的占有。而此处建议的推测补正填补了这一奇怪的空白。Jüicher 却援引 3 章 29 节提出异议。他忽视了：“上帝是犹太人的也是外邦人的上帝”，这一论点在 3 章 29 节中（对保罗来说尤其）是一种辩证推进的结果，而不是可以直接认识的定论，保罗不是理所当然地、一劳永逸地以此定论为出发点的。倘若对保罗来说这是宗教—教会的已在事物，9 章 5 节就是如此，那么对他来说上帝就是以色列的上帝。但即使在 9 章 5 节里也不尽如此，他在 2 章 17 节里没有提出异议，而是承认犹太人有 καυχᾶσαι ἐν θεῷ（在上帝……夸口）；因为他看到，犹太人在其与上帝关系上所具有的特权并未因笼罩着这一特权的疑难性而简单地遭到扬弃（3：1），正如对上帝普遍性的展望并未妨碍《以弗所书》2 章 12 节里（即至少在保罗的附近）πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ（以色列国民）的局外人被称为ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ（在世上……没有上帝）。Jüicher（以及 Lietzmann）援引 3 章 29 节的做法假如是对的，那么，保罗（严格地或不无严格地说）就不能同时也将 υἱοθεσία（儿子名分）（因为 8 章 14 节的缘故）、νομοθεσία（因为 2 章 14—15 节的缘故）（律法）、δόξα（荣耀）（因为 3 章 32 节的缘故）ἐπαγγελίαι（应许）和 πατέρες（祖宗）（因为 4 章 16 节的缘故）也列举为以色列的特权。原则上这是放之四海而皆准的道理：若不在其特有的位移中、不在其辩证的运动中理解一个概念，那么就不能理解这个概念。

上空闪耀，彼岸在此岸上空闪耀，不是作为某一不同者、第二者、隔离者，而是作为他此时此地隐秘的真理，作为与万有相联系的本原，作为对全部相对性的扬弃，因而作为全部相对现实的现实性；尽管人生，不，正是由于人生的暂时、有限、须臾即逝，上帝国、必然、实存、胜利和荣耀不会再是隐秘的；对这位上帝的认识，在爱中成为动能的对这位上帝的信仰，这是赋予人的一种在任何时刻都不是已然实现的、在任何时刻都是可能实现的、在任何时刻都必须重新实现的可能性：人可能成为人在上帝中之所是，即可能成为上帝的儿女，作为此世此人拜服在法庭之下，注目于义，等待拯救，蒙恩而已得自由。

然而，与此耶稣基督福音两相对立的是——在历史上出现的以色列、教会、宗教世界。立即补充一点，在此是指以最纯粹、最有力和最符合其本质的方式在历史中出现的教会；因为我们要讨论的并非蜕化变质的、而是完美理想的教会。两相对立？一种立场与另一种立场对立？能够、愿意自己作为有理的一方与无理的另一方对立？

是的，这无可置疑。在上帝不可能的可能性的此岸，教会代表人类最终的可能性；作为这样的代表，教会与福音两相对立。在此横卧着一道绝无仅有的鸿沟。在此人类因上帝而暴病。因为，教会在隔离神人的鸿沟此岸；在教会里，启示刚刚由永恒进入时间，刚刚变成已在的、尽人皆知的、不言而喻的东西。在教会里，天空的闪电变成了地上的长明灯，匮乏和发现变成了占有和享受，神性的安宁变成了人性的不安，神性的不安变成了人性的安宁，彼岸变成了一种形而上的、相对于"此岸"而言的第二者，然而正因为此，彼岸只是此岸的延伸而已。在教会里，人对上帝无所不知、无所不有，然而正因为此，人对上帝一无所知、一无所有。在教会里，上帝被以某种方式从未知的"始"和"终"移至已知的"始终之间"。在教会里，人不再是唯有考虑死亡才能变得聪明，正相反，人直截了当地有信仰，人直截了当地是上帝儿女，人直截了当地等待、争取上帝国，好像这一切是人可以是、有、等、取的东西似的。教会是多少称得上是全面和果断的尝试：使神性人化、物化、暂时化、世俗化、实用化；这都是为了人的幸福，这些人的生活并非没有上帝，但也没有活生生的上帝（瞧瞧那些"宗教裁判长"！）。一言以蔽之：教会尝试使那难以理解的、但也不可避免的道变得易于理解。在这方面，天主教会相对而言表现不俗，而新教教会则更多地受以下事实的困扰：教会的人想要得到的东西最终都得不到，福音和教会之间的对立显然是原则的

345

对立，是无限的全面对立。不错，在此是一种立场与另一种立场对立。不错，在此是一方有理而另一方无理。福音意味着扬弃教会，正如教会意味着扬弃福音。

然而，这里对立的是谁？是上帝与人对立！不是人与人对立！即是说，不是扫罗一保罗与其他法利赛人的对立！不是福音宣告者和教会人之间的对立：这两者的对立并非无限的，而是极其有限的。凡是人宣告的福音，就不是纯粹的，而是与教会有关的。宣告福音的人始终也是教会的人，教会的苦难、教会的罪孽他都有份。无论福音如何清楚明了，神性依然处于化名状态。不以人的思维、行为、拥有和“有理”这些346 比喻是无法谈论上帝的，再慷慨激昂也无济于事。我们也只能如此。任何建立、维系、整顿与上帝的关系的人类机构，都有教会性。我们也想使这“最妙的道”即难以理解的道变得易于理解，当然是在不否定它的难以理解性的前提下使它变得易于理解，但教会人又何尝不是如此？倘若不是在暂时的比喻中看到永恒，我们便是在为教会服务，而不是在宣告福音；这是极易发生的事，而且除了上帝之外还有谁能使我们不至于如此？真理一体性颠扑不破，它的比喻是一种格吱格吱作响的系统性，人想要纤悉无遗但又不横行无忌地谈论上帝，就免不了这种糟糕的系统性。上帝的个性是永恒的根据，它的比喻是令人烦恼的事实：谁也不可能认真地谈论上帝同时又大肆宣扬自己、贯彻自己的主张。圣灵是绝对的奇迹，它的比喻是悖谬，是这种人最终的、绝望的喉舌。永恒的思想向我们提出了狂热的、直接的要求，它的比喻是尴尬的、几乎不可忍受的片面性和排他性，唯有妄顾左右而言他的人才能避免这种片面性和排他性。哪个福音宣告者能阻止这种局面：“一切都是通过比喻与他们局外人相遇”；他们在他所说的一切之中窥见的只是一种全新的、异样的“刚愎自用”，不会在这种自负面前服输，而是会或多或少顽固、激动和巧妙地以自己尽人皆知的自负与这种自负相抗衡。不过是一个人对其他人说话而已，这种宣讲只是在教会范围中进行的，而众所周知在教会里从在的角度而言没有什么会得到认真严肃的对待，因为在教会的范围内确实没有什么从在的角度而言是认真严肃的；有鉴于此，他们这些局外人就有理，就得救，宣告福音者的话对他们就全都是无所谓的。谁能阻止这种尴尬局面，谁能使福音避免这样的失败？谁也不能！我们或许可以为了上帝的荣耀壮起胆子飞跃，但到头来还是不免倒立而行（林前 13:1 及以下！）；这同样只能从教会的、非在的角度

来理解。谁能教我们如何从非教会的和在的角度谈论上帝？谁也不能！唯有上帝是例外。不过上帝这样做的时候是隐姓埋名的。面对其他人的无理，我们无缘成为有理的一方。上帝的立场是与我们所有人的立场相对的。他是有理的，我们大家则全是无理的。 347

由此可以得出什么结论呢？我们可以忘记上帝，放下工具，为教会即为人服务，似乎根本就没有什么福音？不，正相反，我们应该思念上帝，拿起工具，鉴于上帝国审判了教会而宣告福音，甚至乐于接受这种间接性。我们充分和强烈地意识到福音和教会之间存在着无限的对立性，但却不能对教会无动于衷，不能与教会各奔东西，而应该直面教会，承认教会，与教会一起为它必然的不足之处承担责任。“我在基督里说真话，并不谎言，有我良心被圣灵感动，给我作见证。我是大有忧愁，心里时常伤痛。”这就是源自福音的对教会的态度。谁聆听和宣告福音，谁就不会站在教会旁边，既不采取毫不理解的拒斥态度，也不采取充分理解的同情态度，而是设身处地以投入的态度站在教会之中。绝不是作为胜利者，而是作为知情因而受苦者理所当然地站在教会之中。他知道教会是怎么回事。他认真地、以沉痛的严肃态度对待教会。什么教会只是人工产物啦，什么牧师职业和其他职业毫无差异啦，他不需要诸如此类廉价的安慰。他知道，信仰、布道、解经、蒙召、祈祷都是必不可少的。他知道，人因上帝而患的疾病恰恰在此必定不断以新形式爆发出来。他知道，宗教一教会的可能性乃是不可避免的。他知道，此时此地没有什么非教会的神人关系，也没有什么天堂的无辜。他身披牧师的法衣，然而并不睨视那些所谓更幸福、更纯洁的“俗人”。然而，他也了解宗教一教会事业的不可能性。他知道，这种事业是注定要失败的，因为它本身就是不可实现的。他看到，这种事业的可疑性与日俱增；而且，说可疑性与日俱增并非由于教会软弱无能、毫无影响、脱离现实，而是相反，由于教会大胆和有力地提出如此喜人、如此实用的幻想，由于教会屡建奇勋、成绩斐然，由于教会善于巧妙地适应人间沧桑、世事沉浮。他看到，教会意味着人为人服务，而教会在哪里达到其目的，上帝的目的就在那里落空，法官就会在那里敲门。在这样的教会中，他悲哀、怀疑、发问、惊恐不已，而且教会越是像教会，他就越是如此置身教会之中。他置身教会之中，他不是教会之外的冷眼旁观者。他的可能性完全是教会的可能性，教会的不可能性是他固有的不可能性。教会的尴尬是他的尴尬，教会的困境是他的困境。人与人之间的联盟和 348

团结以没有上帝荣耀为根据(3:23),他与教会的联盟和团结也正是如此。

从人的角度来看,这种联盟和团结确无界限可言。“为我弟兄、我骨肉之亲,就是自己被诅咒,与基督分离,我也愿意。”宁可不得恩典、不得自由、不得圣灵、不等待将临的日子,也不愿作为袖手旁观者、置身度外者、免受苦难者、摆脱困境者、毫不悲伤者、逃亡者和分裂者而享有恩典、自由、圣灵,而等待将临的日子。宁可什么都不要,也不能如此!保罗持这种悖谬的态度,他不带丝毫鄙夷口气,不摆独得真传的架子,毫无保留地、真诚地称法利赛人为“弟兄”。他完全正视“按肉体说”自己与法利赛人出身相同这一事实,他知道他们一无所知,但也知道自己一无所知,并与他们一起拜服在令人窒息的、构成教会特征的神性化名之下。必须采取这一态度,即使这样做不无危险:他可能不救自己的灵魂,他可能觉得自己每时每刻都是背信弃义的,他可能不得不接受“不真诚”和“墙头草”的指摘。这是无望守住的阵地吗?是的,无望守住的阵地,但这一陷落的阵地又非守住不可。凡是人占据的阵地,都是无望的。必须清楚地意识到这一点;若在教会之中宣告了福音,若由于先知与教士的团结不可能者成为可能、可能者成为不可能,这一点便就有目共睹了。先知和教士团契一致,因为他知道这意味着直面唯有上帝才能回答的问题,而不是将这个问题翻译成一种新的人的语言,即不是赋予老教会一种新任务或为老任务创立一种新教会。他知道,一块移民区或一所业余大学也是一个教会。他知道,只有因上帝而痊愈才是对病人的帮助,频繁地换病床或换医院则不能救死扶伤。他知道,各种人之间的对立和纷争有时必定会形象地表达(因此这对立和纷争原则上是不可避免的!)、但却不能解决福音和教会之间无限对立的问题。即是说,他有时会带着最终的严肃性向这些或那些看来将永恒忘得一干二净的人走去,向他们发出反思永恒的呼吁,但他这样做的时候也带着一种最终的幽默,只是采用寓言的方式,并不煞有介事,似乎他走的是新路,并不希望别人逼自己鄙视或反对教会。即使别人一再明确地催促他采取相应的措施,他也不能从命;因为采取这样的措施,即退出教会或放弃牧职,甚至还不如去自杀。他不会因为看到教会难免灭顶之灾而登上救生艇,无论别人是否领情,他都会坚守在锅炉房或舰桥的岗位上。他采取立场时都在暗暗打算,一旦达到战术目标(因为这里涉及的只能是战术目标而已!)便立即放弃这一立场。他在建造时就一直在

349

安排拆除用的工具。他随时准备全力以赴地防止自己的话语具有危险的稳定性，全力以赴地维护上帝圣言的自由。无休止的福音与教会之争快要变成“我们”与“他们”之争了——没有什么比这局面更能使他毛骨悚然，即使“我们”出类拔萃或者他们师出有名也罢。他会立刻将矛头对准这些乌合之众，试图驱散这些乌合之众。每次向教会发起猛攻之后，他都会马上回到此世此人的处境：此世此人正是作为宗教－教会 350 的人“被诅咒，与基督分离”，以便唯独寄希望于上帝恩典而得福。因为所有“反教会”论战的意义只能是唯有上帝配享荣耀，而不是自以为是、自以为能的论战者有权自我辩护、自我拯救。即是说，他会提高嗓门，提醒自己、从而提醒教会毋忘永恒，这样他在时间流程的每一瞬间都宁可和教会（也和神学等）一起下地狱，而不愿和参差不齐的虔敬主义者、新旧不一的清规戒律一起上天堂——子虚乌有的天堂。谁能理解这一点，就理解吧：基督就在人伤心地认识到自己遭到流放、离开基督的地方，而永远不会在人自以为面对这一认识的困境可以高枕无忧的地方。

我们偏偏以教会为例形象地描述了神人之间的无限对立，因而原则上否认了教会和“我们”之间的有限对立，我们提出了教会的命运问题，从而宣布要和教会团契一致；我们这样做是否过于看重了教会，过于抬举了教会，赋予了教会过多的荣誉？为什么不在《罗马书》第8章结尾处便潇洒地打住，似乎教会根本不是什么严肃的、实在的问题，而只是一个历史的、偶然的问题？之所以不这样，原因在于：恰恰是以色列这一事实、教会这一事实本身构成了《罗马书》第3－8章的答案针对的问题，恰恰是从这一已在者出发才能注视非已在者，恰恰是从这一人性出发才能瞻望上帝；我们因此如芒刺在背。从自然和历史出发，从艺术、道德、科学甚至从宗教出发便可直接通往上帝不可能的可能性吗？这种看法无异于自由主义多愁善感的自我欺骗。直接通往教会的路，直接通往形形色色、大大小小教会的路，是的，所谓宗教社会主义的经验为此提供了富于启迪意义的范例。但总是要待到教会式的人性这条死胡同总算平安无事地走到尽头之后，才会真正严肃和彻底地提出关于上帝的问题。而在此之前在通往上帝的方向上发生的一切则是无关痛痒的幻想。我们无论如何不可能绕过教会，从教会出发又无法继续 351 前进；只有认识到这一点，才会开始实弹射击动真格的。然而，这一认识的起点是：宣告福音者（难道有谁不想做宣告福音者！）认出了教会的人（又有谁不是教会的人！）乃是自己的“弟兄”，而且自己没有什么“新

东西”可以在他们面前炫耀。

“他们是以色列人，那儿子的名分、荣耀、诸约、律法、礼仪、应许都是他们的。列祖就是他们的祖宗，按肉体说，基督也是从他们出来的。”这段话恰恰不是在“被感恩的敬畏俘虏”（余利歇尔）时说出的，相反它冷静地指出：其他的法利赛人同样也知道、叙述、代表、占有保罗知道、叙述、代表、占有的福音。福音之“新”若被人知道、叙述、代表、占有，那就不是什么新，而是以色列的古已有之的“旧”。“新”约若从人性一历史的角度被视为神性启示的负像，那么它基本上就只是埋头计算后得出的“旧”约总和数，只是小心处理后得出的“旧”约馏出液。难道有哪种原始基督教的立论不能在后期犹太教里找到与自己如出一辙的内容？难道保罗所知的东西中有什么是施洗者不知的，施洗者所知的东西中又有什么是以赛亚不知的？宣告福音时总是不免一再面对一个令人诧异的事实：普天之下无新可言，关键的内容在人看来全都已宣告过、也听到过了，在人道主义的巅峰上一直有某个教会作为历史见证存在，它生动地说明其他人类可能性已然耗尽了。无论什么了不起的话，教会都早就说过了，并使其转化成机构、学说、途径、象征，或多或少全面地流传开来，成为大众共有的精神财富。无论是“简朴的”道德论还是玄妙的神秘论，无论是涉及个体的皈依虔敬说（Bekehrungspietismus）还是涵盖宇宙的末世论，无论是充满虔诚之爱地描述耶稣的人格还是心志诚一、充满活力地说出“上帝”这个词，无论是宝血和奇迹的神学（Blut und Wundertheologie）还是对“人现在该做什么”的全面论述，352 无论是最善意、最合时、最巧妙的文化改革，还是极为生硬的、基尔克果式的、令人烦恼的布道，所有这一切确实古已有之。历史学家不厌其烦地教导别人：所有这一切都早已有过了；但甚至他们的这种教导本身也是——早已有过的。教会也能够做到这一切，事实上也这样做了（出7:11），比起福音来毫不逊色。关键是做以色列人吗？关键是拥有儿子的名分、荣耀、诸约、律法、礼仪、应许、列祖以及按肉体说的基督吗？难道教会不也拥有这一切？《旧约》内容已是如此丰富，难道我们欲壑难填？我们知道：河渠的两岸结构合理、坚固无比，以渠为家者不至于怀疑河渠尽管如此却是干涸的，因为我们也只能和以渠为家者一起顺渠而行，我们与他们一样都是没有启示的活水。我们知道：我们无论作出什么行为，都是在为教会迄今之所为，只不过略加变化而已。我们无论作出什么姿态，对我们的看法和迄今为止对教会的看法极有可能不差

累黍。在人类可能性的巅峰之上，无论追求什么新生事物，总有某座教堂的塔顶鹤立鸡群。聪明的人知道这一点，就不会有什么非分之想。知足并非意味着作出某种妥协，而是因为知道这一点而立场坚定，绝不妥协。《罗马书》第3—8章的构思和写作就是以这一知识为出发点的。倘若没有这一认识，斧子是不可能砍到树根的。

“按肉体说，基督也是从他们来的①，他是在万有之上，永远可称颂的上帝。阿们！”即是说，以色列也是有“上帝”的，教会也是有“上帝”的？对此我们不能说“不”，我们怎么能说“不”呢？我们姑且说“是”。然而，在这“是”之中蕴含着问题，我们如此自问，从而向教会发问。只要这“上帝”意味着我们与所有人都认识、称呼和祈求的上帝，我们对此问题的回答就是肯定的“是”。但只要这“上帝”意味着“在万有之上……的上帝”，那么，我们“是”的肯定回答中就潜藏着问题、抱怨、控告：教会是没有上帝的。下列“反教会的”异议若作为上帝本身的异议而提出，人们就不会充耳不闻：河渠是干涸的，教会不无道理地以“拥有”儿子的名分、荣耀、诸约、律法、礼仪、应许、列祖、按肉体说的基督，353 以“拥有”上帝而洋洋自得，但这所谓“拥有”并非在之意义上的“拥有”。如果是这头雄师在这般怒吼，难道有谁听到之后会不胆战心惊？上帝，作为这样的上帝，不是“古已有之”的。上帝，作为这样的上帝，永是全新的。在上帝之中，在这样的上帝之中，保罗和法利赛人之间的团契不复存在，抗议和反差初露端倪。从上帝的角度来看，从这样的上帝的角度来看，教会今天已经寿终正寝了。“你们听到这个信号了吗？”

雅各的上帝
(9:6—13)

6a［我］这不是［悲哀地在］说上帝的话落了空。

教会被人类形形色色的谬误困扰着。这是妇孺皆知的事实。不费吹灰之力就能断定和发现这一事实。千百年来，尽管不无间隔和变化，但总的来说，反教会的以及教会内的论战无数次地指出了这一事实。

---

① “按肉体说，基督也是从他们来的”一句此处重复，以便理解下文。——译注

有必要也完全应该指出教会的种种人性谬误。然而空谈这些谬误，却不与教会的根本困境联系起来加以讨论，并没有什么意义。教会的蜕化现象是严重的，是由这样或那样的因素决定的，是应该予以解释并且无论如何应该消除的，但教会的根本困境比起所有这些蜕化现象来要深刻得多。先知、使徒以及宗教改革者慷慨激昂地以福音反对教会，倘若涉及的仅仅是教会的人性谬误，仅仅是教会的蜕化现象，那么，就难以理解这种行为的灼热内核，就难以理解：他们为什么不直截了当地耐心改革教会，或者，当他们发觉这种改革的努力付诸东流之后，为什么不决心着手建立一个比较理想的新教会。为什么保罗和路德开始时都断然拒绝独辟蹊径建立新教会，而只是后来迫不得已才走上这条路？面对教会中那些道貌岸然的僧侣和只懂得咬文嚼字的学究，面对教会的尘世形式、政治上和文化上的落后、宗教的腐败，面对教会顽固、沉闷、软弱、虚伪的状况，那些神经质的、患宗教歇斯底里症的三流思想家不无道理地拍案而起，带着一种对自己悲愤姿态的满足感，可为什么始终只有他们才急于追求这种所有真先知的 ultima ratio（终结理由）？为什么所有这些直接反教会的做法，即使反对的是蜕化程度最严重的教会，留下的印象仍极其糟糕、空泛、站不住脚、难以令人信服？为什么在这一领域耐心进行的改革工作从约西亚（Josia）[1] 到现在都没有取得什么了不起的成功？保罗与以色列的团契宣言似乎在这两种一事无成的、然而不可避免的可能性之间踌躇、悲泣，这是为什么呢？因为保罗不能、只要是真正彻底地宣告福音就不能不看到：无论教会这一宗教组织是优是劣，涉及的总是人与上帝的关系；而教会这一人类事业的根本困境体现在：人与上帝的关系赖以实现的上帝之言不是人纯属偶然的空话，而是永恒的、绝对的上帝之言。假如保罗不是这么认为，假如他将教会的这一闻所未闻的主题视为某种相对物，视为万物之一，视为形形色色的历史－心理现象之一，视为某种可以增减的数量，视为人或其他受造本质可以利用加工的已在之物，他就会与众人一起抱怨“上帝的话落了空”，就会考虑如何助他一臂之力，就会认为教会有目共睹的慢性病应归咎于人的蜕化，就会或多或少坚定地跨出似乎大有裨益的人的步伐，试图起教会于沉疴。然而，真理不可解的悖谬性不允许他这么做。教会的实义确实是上帝之言，终结之言和起始之言，造物主之言

354

---

① 犹大国王，前 640－609 年在位。 —译注

和救世主之言，法庭之言和公义之言；但这上帝之言是被人耳听到、由人嘴说出的，因为教会是听上帝之言、说上帝之言的人不断组成的团体。正是从这一局面不难看出教会的根本困境何在：人的耳朵和嘴巴 355 必定会、不断会、而且永远会失效，相比之下，上帝之言不会失效；人必定不断地聆听和说出在上帝那里是真实的东西，但这一旦被人耳听到、由人嘴说出，它就不再是真实的了；这真实的东西作为教会的实义——除非出现奇迹！——永不可能是真实的。这就是教会的根本困境。审判教会者就是建立教会者。教会在赋予它存在理由者身上撞得粉碎。教会死于它赖以为生者。上帝是真实的，人都是虚谎的（3:4）——这就是教会可喜的、然而也是可怖的实义，这就是实现神人关系的上帝之言。在这一实义上，教会不断地一分为二。一是*以扫*的教会，这里没有奇迹发生，所以人以上帝为内容的聆听和言论只能说明人都是虚谎的。二是*雅各*的教会，这里发生了奇迹，可以发现人的虚谎之上是上帝的真实。当然，这两种教会永不会是对立的双方。以扫的教会原则上是唯一可能的、直观的、已知的教会，耶路撒冷、罗马、维滕堡、日内瓦以及所有已往和未来的圣地无不包容其中，在此谬误和蜕化有一席之地，也会产生宗教改革和分裂现象。雅各的教会原则上是不可能的、非直观的、未知的教会，它没有面积和边界，没有位置和名称，没有历史，不会引某些人为同道，也不会拒某些人于门外，在此，上帝自由的恩典、召唤、遴选既是“一”（Eins）也是“万”（Alles），既是“始”也是“终”。我们谈论以扫的教会，因为我们只能谈论以扫的教会。然而我们谈论以扫的教会时却不能不考虑到这么一个事实：以扫的教会以雅各的教会为实义。以扫在其全部的可疑性中是以雅各为生的，他之所以是以扫，乃是因为他——不是雅各。我们无法绕过这一事实，因而以扫教会可能蜕化以及蜕化现象可能消除这一问题对我们来说基本上只是次要的，除非与教会根本的困境（本来固有的、而不是蜕化之后的困境）联系起来，否则我们不会再谈论这一问题，上帝是上帝，是雅各的上帝，这便是教会的 356 病因。“*大有忧愁……时常伤痛*”（9:2），这给我们带来的不是别的，而是一个千钧重的问题：对我们来说，教会的实义真的只是人性虚谎的发现呢，还是意味着上帝真实的启示？雅各的教会对我们来说已是明日黄花了呢，还是我们仍然还以某种方式处于这一不可能的、非直观的、未识的教会之中？只能任凭这一问题困扰我们，像无望者所说的那样“等待奇迹”，聆听福音，结结巴巴地谈论福音这雅各教会的永恒根据；

除此之外,我们还有什么其他选择?只能极严肃地对待以扫的教会(我们只认识以扫的教会)的困境,从而与上帝、与雅各的上帝搏斗:我不放过你,你才会赐福于我们!——除此之外,我们还有什么其他选择?

> 6b—9 因为从以色列生的,不都是以色列人;也不因为是亚伯拉罕的后裔,就都作他[即上帝]的儿女;惟独"从以撒生的,才要称为你的后裔。"这就是说,肉身所生的儿女不是上帝的儿女;惟独那应许的儿女才算是[亚伯拉罕和上帝的]后裔。因为所应许的话是这样说:"到明年这时候我要来,撒拉必生一个儿子。"

"因为从以色列生的,不都是以色列人;也不因为是亚伯拉罕的后裔,就都作他的儿女。"我们说的"教会"是指一些人的结构复杂、叠床架屋的整体组织,这些人在启示的微风吹拂之下认真地呼唤上帝,等待上帝,遵守上帝的诫命,他们显然都是"从以色列生的"。若他们所闻所言确实——奇迹发生了——是上帝圣言,若他们的历史瞬间中隐含着启示的永恒瞬间,若他们从在的角度而言名副其实,那么,他们就——又是奇迹发生了——非直观地是雅各的教会,有亚伯拉罕的应许(4:16),是上帝的儿女(8:16)。他们是这样的吗?即是说,他们名副其实吗?难道他们不是这样的吗?难道他们不是从最高层到最底层都如此?对他们之中的哪些人来说,律法和先知居然不是见证和记号(3:21)?在基督之中,他们无一例外都是上帝的儿女。但是"在基督中"意味着:只要奇迹出现,只要上帝自由的恩典、召唤、遴选有意如此,只要认识了上帝,就在基督中。不然的话就不在基督中!即是说,在基督中永不是由于"从以色列生的",永不是由于"是亚伯拉罕的后裔",永不是由于以扫教会或许具有的完美性(即使以扫教会美仑美奂也不行),永不是由于以扫教会位于人类宗教发展的顶点。从上帝出发,唯有从上帝出发,才有这样的可能性:他们敢于聆听和说出的那种永不失效、永不落空的话是一种有福的话。如果这就是教会与它本身实义之间的关系,这岂非一种困境?但正是这种困境以某种方式构成了教会所有困境的、包括那些最为外在的困境的基础。若对这种困境毫无认识,那么,无论安于现状、进行改革还是重起炉灶,一概是徒劳之举。

357

"惟独'从以撒生的,才要称为你的后裔'(创 21:12)。这就是说,肉身所生的儿女不是上帝的儿女;惟独那应许的儿女才算是后裔。""从

以色列生的"人仅仅代表了所有伸出双臂祈求上帝的人，而这些代表都处于危机之中，即被教会的双重性或曰双重性的注定困扰着。他们面对着唯独基于上帝而恒定和运动的双重可能性：作为"从以色列生的"，他们可能被选，也可能被弃；作为肉体所生的，他们可能是圈内人，也可能是陌路人；聆听和说出上帝之言时，他们可能是雅各的教会，也可能是以扫的教会。在基督中不难看出，这种可能性在上帝之中开始转向：人被选了，成了圈内人，雅各的教会建立起来了。在基督中，危机爆发出来了。在此，人窥见了自身无比深刻的根据，启示的永恒瞬间宛如闪电，使他清楚地看到他的本质植根于他所不是者即上帝之中。在此，人也受到了极大的震动，启示的永恒瞬间使他恍然大悟，认识到自己的基石无论过去、现在还是将来都仅仅在上帝之中、在自己所不是者之中。谁具有与众不同、难以理喻、不受历史和心理条件制约的、无可解释的地位？是那些不仅仅名为亚伯拉罕后裔、而且名副其实的人。他们这样是受上帝制约的、因而是无条件的，是作为以撒，作为"应许的儿女"，是在永恒未来的光芒辉映之下，是凭借上帝对人的新算法（3：28；4：3；6：11；8：18）才得以是他们之所是的。即是说，他们并非因为其他缘故，并非凭借他们作为"肉体所生的儿女"而具有的、哪怕是非常出色的品格和成就，并非凭借尘世间曾有、现有、将有的某一即使无比精致和睿智的存在才得以是他们之所是的，而是因为他们所有的固有特征遭到了扬弃和怀疑。教会自身的实义不断指出教会的"非实存性"，教会纵然在自己的"在"里也只能一再自责、自弃、自我牺牲；这岂不是困境吗？谁能承担、撼动、经受住这种困境？教会时而苦苦捍卫祖辈古老而尊严的习俗，时而不倦地旧物翻新或干脆另起炉灶，总之以各种手段对自己根本的困境视而不见。教会就是藉此回避为生的。教会真正的悲剧性就在于它这种不甘灭亡的意志。

358

"因为所应许的话是这样说：'到明年这时候我要来，撒拉必生一个儿子'"（创 18：20）。应许人的事得以实现，这意味着唯上帝独有的真理以胜利者的姿态进入尘世的现实。应许是一种引示，使人们想起奇迹、圣灵、不可能者，想起拯救。在这种引示的形式中，仅仅以这种形式而不是以其他什么形式，被选的可能性降临到人的头上。人必须信仰，必须大胆尝试；除了圣灵、信仰、冒险之外，不会借给他什么东西作抵押。"以撒"这个名字意为"人笑"。笑什么？怎么笑？满腹狐疑地笑不可能的可能性，还是热情洋溢地笑可能的不可能性？两者之间的距离

并非像那些对真正的怀疑和真正的热情一无所知的人认为的那样遥远。教会的实义将教会挤到了悬崖边上，对此，教会不应讳莫如深，这是它唯一应该希望发生的事情。因为随随便便满足应许意味着确实应许人的没有得到满足。所见的盼望不是盼望(8:24)。真理直接在场意味着在场的不是真理。敢于用人耳聆听、用人嘴说出上帝之言的教会以应许为生。然而，任何人、任何人性的东西都必定因应许而死，才能体验上帝而生。教会不能回避这种死亡，恰恰它不能。濒死的教会才真正以应许而生，沐浴在生死彼岸源源不断而来的满足应许的光华中得生。而任何春风得意、"生气勃勃"的教会都是名存实亡、名"生"实"死"的。事情就是如此，和所有人性的东西一样孜孜以求此岸的满足、想要获胜和得生的教会，只能以应许为生，即是说，永只能消减，以便那大写的"他"得以增长；——这就是，我们再次重申，这就是困境，是无论如何正视都不为过的困境。因为这一困境的源泉就是希望的源泉，只有它才是。教会没有看到自己这一真正的困境，所以也就没有真正的希望。教会不愿意没有看见就信仰，所以它也就只能见人之所能见而没有信仰。

359

> 10—13 不但[这里是]如此，还有利百加，既从一个① 人，就是从我们的祖宗以撒怀了孕，(双子还没有生下来，[即是说，]善恶还没有作出来，只因要显明上帝拣选人的旨意，不在乎人的行为，乃在乎召人的主，)上帝就对利百加说："将来大的要服侍小的。"正如经上[就此决定性的"在乎"两字]所记："雅各是我所爱的，以扫是我所恶的。"

在亚伯拉罕的后裔中有一男一女尚未降生的双胞胎！他们"将来大的要服侍小的"(创 25:23)。这点经上早有记载，如今更鲜明地体现在教会的状况中：教会在其固有的实义上一分为二，这是怎样的一个实义啊！在此，人的一切差异都藏匿在使人想起上帝根本非直观性的母腹之中，除了上帝，难道还有谁、还有什么能赞成一个而反对另一个？为什么是雅各而不是以扫？在蒙召方面，他们俩谁也不是领先的；他们俩都是以撒的合法儿子和亚伯拉罕的合法孙子；他们俩都是"善恶还没

① 原文中"一个"两字加着重号。— 译注

有作出来”。然而，一条无情的临界线隔开了这同时怀上、尚未分开的双胞胎，这意味着一边是被选，另一边是被弃，一边是上帝的教会，另一边是人类的教会，一边是作为法庭的真理，另一边是作为义的真理。这是为什么？为什么？我们不断地发问。 360

答案是：“只因要显明上帝拣选人的旨意，不在乎人的行为，乃在乎召人的主”。这是因为：亚伯拉罕的后裔已与上帝打上了交道，上帝是上帝，上帝独自遴选和扬弃，建立和推翻，使人得生命和置人于死地，从而不断这样证实自己确是上帝。若不这样，上帝怎么向这个世界上的这些感官淹没在万有之海中的人证实自己确是上帝，确是高踞生与死之上的主？上帝唯有在他的非直观性中，即唯有作为未识者，对我们来说才是上帝；上帝的自由具王者之风，不受任何人的固有性、独立性、相对性的羁绊，不受任何对立者、其他者、第二者的制约；试问上帝若不通过他的这种自由，如何证实自己确是上帝？教会的实义总是不断地先使教会本身陷入危机；若不通过这一事实，又怎么能展开这一实义？亚伯拉罕的后裔在上帝的逼迫下，也只能有这样的希冀和愿望：“上帝拣选人的旨意”得以“显明”，上帝在其无限的自由中有理并永远有理。无论是被选者的欢呼喝采，还是被弃者的咬牙切齿，都是对上帝的赞歌。因为，必不可少的关于永恒双重注定的学说指出的“并非神性行为的一种量的限制，而是神性行为的一种质的界定”（屈尔）。任何人之所是、所有、所为，任何“行为”都不会获得青睐或者遭到白眼。在须臾即逝的尘世时间中，任何人都不允许寄希望于永恒被选，任何人都不一定非要意识到永恒被弃。时间中的人如何得到永恒的根据，这一根据如何“在乎召人的主”，人的上帝如何才是真正的上帝？这一学说就此作了描述；为了使人理解，它是悖谬的、容易误会的，并且带着选与弃之间的强烈反差。它在寻找亚伯拉罕的后裔，也是针对教会的。“上帝帮助你并非为了你，而是为了他自己的缘故”（施拉特）。若他不是为了自己帮助你，他就根本不在帮助你，帮助你的就根本不是上帝。上帝是在教会里推行自己的事业，因为教会是他的事业，所以教会不至于衰萎。然而正因为如此，不能大大咧咧地高唱“我们参与这一事业”，非要唱的话也必须三思而行；因为，上帝推行自己的事业，也就必定将我们手中的（作为我们的事业的！）事业掀翻在地；他使奇迹发生或者不使奇迹发生，他认可他的（作为他的以色列的！）以色列或者拒斥名为以色列者，他将侍奉他的民族引向光明或者使另一个自以为侍奉他的民族陷入黑暗，他将 361

财产赐予他的儿女或者剥夺与他素昧平生者的所有，他亲临从而奖赏蒙他召唤者或者缺席从而惩罚未蒙他召唤者，他使人的先进者成了他的落后者或者使人的落后者成了他的先进者。他这样做的时候，永远是大写的“他”，是上帝；王国、力量和荣耀非他莫属。

“雅各是我所爱的，以扫是我所恶的。”再次重申：这句话（玛1:2—3）描述的是上帝所为，是神性行为的品质：上帝是自由的，是具王者之风的，是独立自主、不受任何限制、无需任何理由的。唯独这样的上帝才是可以理解和值得尊奉的。上帝遴选和扬弃，热爱和痛恨，使人得生命和置人于死地。此世此人唯有通过上帝的这些行为才能理解上帝，才觉得上帝是值得尊奉的，因此教会陷入困境，因此上帝的启示有“永恒是时间又不是时间”这样的悖谬性，因此上帝的启示有“爱雅各和恨以扫”这样谜一般的图像和比喻，因此上帝的启示有“永恒的双重注定”这样的奥秘。正因为此，上帝的启示是人的奥秘，不是这个人或那个人的奥秘。它不区分这些人或那些人，而是他们最深刻意义上的联盟。相对于它来说，他们全都是站在一条线上的。相对于它来说，雅各在时间的每一刹那也是以扫，以扫在启示的永恒瞬间也是雅各。雅各是非直观的以扫，以扫是直观的雅各。在这方面，宗教改革者有关注定论的见解也是带神话色彩的，它将遴选和遗弃同个人的心理统一体联系起来，同“被选者”和“被弃者”的数量联系起来。保罗不是这个意思，也不能是这个意思，因为他注重的完全是上帝对个人的兴趣，而不是个人对上帝的兴趣。试问，暂时的、直观的、心理的个体怎么有能力使自己永恒被选或永恒被弃呢？个体不过是供遴选和遗弃演出的一座舞台罢了——在此个体确实重负在身！遴选和遗弃发生在人的非直观自由里，发生在动静行止于上帝之中的个人的非直观自由里。我们知道，这一上帝之中的双重性意味着什么：它确实不是平衡，而是“遴选”永恒地征服了“遗弃”，恩典征服了法庭，爱征服了恨，生征服了死。然而对我们来说，这种胜利在时间的每一刹那都隐匿不可见。这种双重性是我们摆脱不了的。对我们来说，直观的雅各意味着以扫，只有非直观的以扫对我们来说才意味着雅各。在时间的每一刹那，教会面对的都只是（然而在上帝中被永恒地征服的！）被弃这一可能性。教会的被选仅仅存在于信仰之中，教会聆听和宣告的上帝之言的真理仅仅存在于圣灵之中，对已然实现的应许的“占有”仅仅存在于希望之中——教会的信仰、圣灵、希望则仅仅在上帝那里。教会成了在以扫面前感到无限恐惧

的雅各，他问心有愧，竭力与这位敌人兼兄弟尽释前嫌，终于只能去与上帝格斗，“直到黎明”（创 32:25）①；这就是教会最严重的困境，无论说得多么严重也不为过的困境，比起这种困境来，教会其他的种种困境不过是儿戏而已。

以扫的上帝
(9:14—29)

14—18 这样，我们可说什么呢？难道上帝有什么不公平吗？断乎没有！因他对摩西说：“我要怜悯谁，就怜悯谁；要恩待谁，就恩待谁。”据此看来，这不在乎那定意的[人]，也不在乎那奔跑的[人]，只在乎发怜悯的上帝。因为经上有话向法老说：“我将你兴起来，特要在你身上彰显我的权能，并要使我的名传遍天下。”如此看来，上帝要怜悯谁，就怜悯谁；要叫谁刚硬，就叫谁刚硬。 363

“难道上帝有什么不公平吗？”“雅各是我所爱的，以扫是我所恶的。”这是一个可怕的真理；它向我们走来，甚至不带丝毫心理主义的明确性，这样它就更可怕了！这位上帝究竟是谁呢？这位上帝如此说话，落在他的手里是如此可怕，他如此对待自己的门人，给他们带来如此的苦难。这位上帝具有如此的王者风范，他创造奇迹。除非在启示的奇迹里，除非在从弃到选的转折中，否则就永远不可能认识他是上帝并对他表示信仰。这位上帝始终让人有发现他的可能性，正因为此不断地让人寻找他。这位上帝永远是雅各的上帝，正因为此随时都是以扫的上帝。这位上帝是如此真实，以致此世此人不能“确实”地知道他。这位上帝究竟是谁呢？任何人看到这种情形都会吓得踟蹰不前：“因为上帝的预定的确是迷宫，所以人的才华不能以任何方式展开自己”（加尔文）。任何名副其实的教会都不能放弃的这一思想恰恰是对任何教会基础的抨击——难道这不是显而易见的吗？面对这一上帝的现实性，我们所有宗教一道德的概念都会跌落，如同搁在锥尖上的圆球，如同未来主义绘画作品里的房屋和树木——难道这不是显而易见的吗？草率

① 按和合本似应为《创世纪》32 章 24 节。——译注

行事的宗教和气喘吁吁的教会不断以受到极度威胁的人类的名义向预定说(Prädestinationslehre)提出异议，这些异议不都是极易理解的吗？即使在人类信仰高耸入云的险峰上也会不断地出现非同寻常的问题(3:5)：这位上帝是否本身就是不义的，是否本身就是一个喜怒无常、阴险狡诈、愚弄我们的魔鬼，是否本身就是一个无视本来他也该遵守的公义规范的暴徒？提出这样的问题难道不是不可避免的吗？还有什么比364 这位不可探究者、不可靠近者、不可接触者、唯一自由者、独立强大者漫溢着帝王威严的奥秘更令人恼怒？难道我们大家不会不由自主地大叫：他不可能是上帝，也不可以是上帝？毋庸置疑，只要危如累卵的教会没有意识到这一发问、抱怨、指责的可能性，教会就没有看到自己的困境，也就不会有什么转机。人关于上帝所能想的和为了上帝所能做的一切具有灾难性，灾难在这一可能性中体现出来；而在这一可能性的此岸是不能认识上帝，也不能得到慰藉和救助的。上帝若没有人对他如此怒吼，他就不是上帝。基督的福音宣告则相反，基督既在《旧约》里也在《新约》里宣告福音，正是以旨在挑起这种异议为特征的，与其他唾手可得的廉价信息不同。严肃地说来，宣告、聆听会是注定的奇闻，发言的会是以扫的上帝。尼采在对上帝发起猛攻时对这一现象是十分清楚的，一些不假思索便直接信仰的人因此诅咒尼采，尼采对这一现象的了解程度看来远远超过他的诅咒者。“雅各是我所爱的，以扫是我所恶的。”“这句话犹如埃及民众和以色列民众之间的一柱云雾，对埃及人是乌云，对以色列人则是光亮。这句话有双重含义：对那些在上帝之爱中信赖上帝的敬神者，它意味着妩媚和温柔；而对那些试图自己大展宏图的人，它当然就是翻滚的乌云。你若觉得这句话过于严酷，你就还滞留在自己的义里；你若与这句话相安无事，你的心就在恩典里获得安宁”(施坦霍夫)。因为，尽管上述异议或许是不难理解的，或许表达了对真实处境的深刻认识，但这异议却是“断乎不可”的。这异议一经提出马上就会自动崩溃，通过自身的一起一落说明上帝究竟是谁：他是以扫的上帝，因为他是雅各的上帝；他导致苦难，因为他带来福祉，他遗弃人，因为他遴选人。正因为此，不能回避上述危机，也不能希望上述双重性365 的云柱早日消散。这里要说的是在此危机中坚持到底。

“‘我要怜悯谁，就怜悯谁；要恩待谁，就恩待谁。’据此看来，这不在乎那定意的人，也不在乎那奔跑的人，只在乎发怜悯的上帝。”上帝“不公平”吗？是的，但上帝有他自己的准则！上帝之义是一种永恒的义！

上帝之义是无限的，不是有限的！事情就是这样。人对上帝的概念终于只剩下“暴君”这一称呼，人对上帝的统治只能揭竿而起，人不愿称上帝为上帝；而这样的上帝才是上帝。作为“暴君”（路 2:29；徒 4:24），他会被人理解为充满爱心的慈父而重新获得爱；作为以扫的上帝，他会被人理解为雅各的上帝而重新获得爱；这就是在基督里对上帝的认识，要想获得对上帝的认识，就不能绕开上述异议的暗礁。上帝的形象若是与我们人的理解完全一致的某一现象，若是我们可以发现的某一系列中的某一原因，若是我们可以察觉的众多党派中的某一党派，这样的上帝就不是本原的、绝对的、永恒的、亲临的上帝，而是非上帝，或者是一种图像和比喻。这图像和比喻必定将我们引向必定出现上述异议的地方，从而为了唯上帝本身独有的荣耀而超越和扬弃了自己。上帝的意志不是某种凌驾于上帝之上的“善”的应用和操作，而是“善”的、一切“善”的源泉和设定。只有将它理解为上帝的意志，才能将它理解为善的意志。“对于上帝而言，他独自的担保已经绰绰有余，以至于没有一个人还缺少辩护。”因此：“我能做，因为我愿做”。而且：“这种自由得自上帝，在此他的拣选又借助外在的原因而得到加固”（加尔文）。是什么使摩西得以为摩西，得以为神性盟约之恩和福音的承载者和宣告者？“你若不亲自和我同去，……人在何事上得以知道我和你的百姓在你眼前蒙恩呢？”回答是：“我要显我一切的恩慈，在你面前经过，宣告我的名。我要恩待谁，就恩待谁；要怜悯谁，就怜悯谁”。再听听下文：“你不能看见我的面，因为人见我的面不能存活”（出 33:16－20，LXX）。摩西就是这样成为摩西的。上帝之义是上帝的义，绝对不是“定意的”或“奔跑的”人的义。赋予人的东西不是人本来就有权得到的，而是上帝出于恩典和怜悯赋予人的。人获得的恩典和怜悯之所以真实和强烈，是因为这完全是上帝的恩典和怜悯，因此是绝对自由的、无条件的、动静由己的恩典和悲悯，是我们希望的基础，是值得礼拜的。假如直接和线性地去理解，上帝只有作为以扫的上帝才易于理解，作为雅各的上帝只会在绝对的奇迹中启示出来。教会若在自己的困境看到希望，那么即使它也不该追求与此上帝不同的另一位上帝。 366

“‘我将你兴起来，特要在你身上彰显我的权能，并要使我的名传遍天下。’如此看来，上帝要怜悯谁，就怜悯谁；要叫谁刚硬，就叫谁刚硬。”我们再次发问：上帝是“不公平”的吗？我们再次回答：是的！但只要我们不以我们自己的次序和期望为标准来衡量上帝的行为（而是相反！），

只要我们满足于认识到上帝是按照他自己的、对我们来说完全非直观的操作规程行事的，那么，上帝怎会是“不公平”的呢？我们是如何获得这一认识的？是这样获得的：我们发现，此时此地有我们只能直观视为上帝的东西，倘若在这东西的彼岸没有创世主和救世主战无不胜的本原之光照耀着我们，我们就甚至无力提出这一难以置信的、完全偏向的问题，无力鉴于以扫上帝的直观性而抗议、呼救和寻求雅各上帝的启示。我们对自己不能直接否定的被弃处境提出抗议，如果这使我们想起上帝按其行事的那固有的、只能间接认识的权利，那么，即使上帝直观地显为以扫的上帝，显为带来苦难者，显为遗弃人者，我们也许依然367 应该对他表示尊崇，抓住并握紧那痛打我们的巨手，因为这位上帝虽如此严酷无情，但另一方面他更是雅各的上帝，是助人选人的上帝。我们唯有在以扫的上帝面前俯首才能理解雅各的上帝，唯有通过自己的被弃才能理解自己的被选，难道我们别有他择不成？甚至摩西也只能站在磐石上看到上帝走过后留下的背影(出 33:21－23)。我们只能看到上帝的背影，以其他方式观察上帝无异于死亡。神采飞扬的教会称为“上帝”的，从来就不是真正的上帝。与活生生的上帝有关的只是这样的教会：它在困境中，知道自己身处困境，知道自己全部的历史现象被上帝弃尽，只能指望这位上帝虽然可怖却依然是上帝，指望遗弃人的上帝也是、或者说更是愿意和能够遴选人的上帝。由上帝“兴起来”的不仅是担任非直观神职的摩西，而且也有行使与摩西作对这一直观功能的法老。上帝注定法老要“刚硬”① 时并未夺走丝毫他按照人的权利应得的东西。从人的角度观察，摩西并不在关键的意义上领先于法老。摩西和法老显然都在这铁腕控制下，正如雅各和以扫都在这铁腕控制下一样。摩西也可能是法老，法老也可能是摩西。不过人更会认为“以扫—法老”比起“雅各—摩西”来是对人而言比较简单、比较合意的概念。因为，只要我们在谈被选者摩西，那么我们谈的就不是直观的摩西；直观的摩西以直观的法老为对手，与他的人性可疑性、无成效和苦结局相比，法老的刚硬和反抗甚至还领先一点，显示出某种悲剧性的伟大来。被弃者法老以悖谬的、非直观的方式与他对立，这两种“人格”之间的区别是悖谬的、非直观的。在最严格的意义上，可以说“个人是无法名状的”。这里绝非在心灵方面分什么档次，搞什么鉴别；有不少人

① 原文为 Verstockung，一般译为“顽固”、“执拗”。——译注

认为人身上——呜呼！——有两个(为什么不是三个甚至更多?)灵魂，但这老生常谈完全没有抓住事情的实质。因为这里所说的质量绝非心理方面的质量，所以不是这一或那一心理主体的质量。用于摩西的谓语“被选”和用于法老的谓语“被弃”是极失体统、大谬不然、毫无根据的。只是在上帝的自由中，只是通过上帝启示的奇迹，甲作为被选者、乙作为被弃者才必定服务于一个目的：“我……要向你显我的大能(我的“阳刚”①，我在所有神祇面前体现出来的优越性；1:16)，并要使我的名传遍天下”(出 9:16)。法老被弃的目的确实也可以是、实际上也是摩西被选的目的！两者均非主人，而是奴仆，两者都是上帝意志的奴仆；上帝时而以“是!”、时而以“不!”、时而通过予人怜悯、时而通过叫人刚硬证实自己的非直观的荣耀，上帝需要甲与乙，需要善人与恶人。上帝使之“刚硬”起来的人是直观的人，这直观的人原则上远离上帝，既不知忏悔也无力忏悔。我们之中有谁知道忏悔？更别提真正去忏悔了。这便是我们的“刚硬”。上帝怜悯的人是非直观的人，非直观的人凭借奇迹实现了与上帝的统一，在上帝的作品“忏悔”中获得了新生。难道有谁会被排除在上帝的这一作品之外？这便是笼罩着我们的怜悯。上帝无情地向我们揭示了这一反差，难道他此时此地与我们的交谈会采取其他的方式吗？这一明显反差的根据在同时蕴含着它的扬弃的唯一上帝之中，难道它还能以别的方式获得根据不成？上帝有意志，上帝愿意予人怜悯或者叫人刚硬。大写的“他”！这大写的“他”是教会的困境，教会的人性作品永不可能是“他”的作品。但这大写的“他”也是教会在困境彼岸的希望，在这大写的“他”面前俯首就意味着人性作品的终结。倘若教会不愿成为摩西(大大小小的教会有哪个不愿成为摩西呢?)，倘若教会知道和想到自己是法老、是以扫的教会，那么绝对的奇迹就有了一席之地，教会就因此、就正是通过在大写的“他”面前俯首而获得了成为摩西、成为雅各教会的可能性。 368

19—21[一段插曲]：这样，你必对我说：“他为什么还指责人呢？有谁抗拒他的旨意呢?”你这个人哪，你是谁，竟敢向上帝强嘴呢？受造之物岂能对造他的说：“你为什么这样造我呢?”窑匠难道没有权柄从一团泥里拿一块作成贵重的器皿，又拿一块作成卑贱 369

① virtus，罗马人关于能征善战的男子气概的概念及其神性化。——译注

的器皿吗？

“他为什么还指责人呢？有谁抗拒他的旨意呢？”这种异议对我们已是耳熟能详了（3：8；6：1、15）：上帝获得胜利，奏起凯歌；对此，人的任何行为均不构成促进或阻碍的因素。即是说，上帝是自由和万能的，因而人是不负任何责任的；制服罪孽的恩典是普遍的，因此人就有行善和作恶的可能性。什么地方对上帝和永恒的观念进行了严肃的反思，什么地方就必然有这样的可能性露面。面对这样的可能性，惊恐和震颤就是理所当然的反应。视线落到上帝身上，看到离开我们显然只有咫尺之遥的上帝这燃烧的丛林，就会战战兢兢。然而，落到世人身上的视线却不会阻止教会进行上述严肃的反思，这样当然是危险的：那些敢于参与此类反思者可能会突然发疯、放荡、犯罪、自杀，教会可能会以作为维系社会和尘世因素的自己本身的在孤注一掷。所有可能在这一福音宣言的界限上出现、并且确实在这一福音宣言的巅峰上出现了的奇怪现象，不仅不利于真理，而且也不利于无力承受真理的人。当然不仅仅是不利于这些或那些必定通过他们的强大或软弱而主要在自己身上对真理的不可承受性有所体会和表达的人（比如不仅仅是不利于尼采！），而是不利于这些人、那些人和所有人，不利于社会和尘世。社会和尘世的次序若过于靠近上帝的次序，便立刻显出分崩离析的趋势。陀思妥耶夫斯基笔下“白痴”的下场，荷尔德林（Hölderlin）[①] 和尼采的结局，整个浸礼会的在劫难逃（Muck-Lamberty！），这些只会以令人震悚的力量证明：那些自诩充实、健康、正义的人在真理面前必定灭亡。作为一种比喻，它们对那些得以——也许这并非一种光荣——免遭此类诱惑和堕落的人也确是始终有效的。那些人的遭遇清楚地表明人因上帝病到了何等程度。但是不应该因为惧怕这种病的症状（我们全都在生这种病！即使最可怕的迷途以及个体或群体的命运也不会超出症状的范围！）或者因为试图回避上述异议而不对上帝的观念进行严肃的反思。我们固然唯有爱上帝才能爱人，然而对上帝的爱却不会由于惧怕人或者为了人而使我们在上帝面前理应有的畏惧感无影无踪。即是说，我们认为必须看到出现异议有多么危险。我们认为这种危险体现在：我们做不到、并且永做不到如此谈论上帝的自由、力量、恩典，以致结果不

370

① 1770—1843，德国作家。——译注

是人开始为所欲为，而是认识上帝的意志。我们显然始终做不到这一点，因而，我们面对间接的真理之路不断造成的牺牲品安不下心来，我们感到在极严肃地就上帝观念进行反思的时候必须摒弃那种不讲转折的直线性，这是刻不容缓的事。从原则上讲，上述异议根本没有触及真理，因此必须一再予以反驳（3:5—6;6:1—2、15—16）。

“你这个人哪，你是谁，竟敢向上帝强嘴呢？”你这个人哪！这一措词已经表达了所有可以反驳上述异议的理由。上述异议无视神人之间质上的云泥之别，将神与人之间的关系视同物与物之间的关系，谈论的上帝是人可以作为持异议者与之相对的上帝——尽管人很快就会认输。上述异议冒失地将人及其行为看作与上帝的意志对立的第二者，看作与上帝的意志处于同一因果序列的某一环节——尽管完全是或基本上是作为上帝意志的结果。这是大谬不然的。人的行为既不能作为因、也不能作为果与上帝的意志对立。根本没有什么世人的责任与上帝的自由之间直接的、直观的关系，只有暂时与永恒、造物与造物主之间非直接的、不可推论的、难以实现的关系。与人对立的上帝自由既非从外部起推动作用的机制，亦非人固有的创造性生活（如本书第一版中 371 的见解！），而是人纯粹的本原，是光亮，是无限者，是法官的判词。人的双目是明是暗取决于是否有这光亮存在，人由这无限者的双重尺度衡量而显得宏伟或渺小，人的兴衰沉浮依赖于这一判词的内容。人确实既不能增加也不能减少、既不能促进也不能阻碍上帝的自由。恰恰人本身的自由与上帝的自由之间的关系体现的间接性也不能证明、也不能确保人本身的自由具有相对的必然性、严肃性和有序性。人不会因为知道上帝的自由、力量和恩典而离开自己的轨道，他也知道自己是人而不是上帝，这两种知识是牢不可破的统一体。正是将上帝当作上帝尊重的人没有必要提出上述异议，他既不怕也不想推卸自己的责任，他不会发疯，不会放荡，不会犯罪，不会自杀。若他会这样，那么他推卸自己的责任而建立起来的就确实不是“圣事”（比勒[Bühler]），而是（陀思妥耶夫斯基笔下的拉斯科里尼柯夫①！）一座纪念最终误解的警世碑。惧怕、热爱上帝胜过惧怕、热爱其他一切事物，这种要求正是作为最终真理而遭到最终误解。这座警世碑纪念以下事实：对我们而言，尊崇上帝是颠倒乾坤的新生事物，我们几乎不可能站在基督身边有哪怕只是

① 《罪与罚》中的主人公。——译注

片刻的清醒，几乎不可能忍受自己生活处境的悖谬性而不以种种泰坦精神满足自己的平衡欲！认识到上帝乃是人类的苦难就会知道：人在任何情况下，无论是操履高洁还是道德败坏，都是应受谴责的，都在抗拒上帝的旨意(9:19)；人无平衡可言，无论是操履高洁还是道德败坏，均非抗拒上帝的理由，均非在上帝面前强词夺理的根据，均非摆脱困境的契机。知道这些的人会直面苦难，这样他自己相对的责任心就获得了合理性。“说这些并不是为了让我们凭借我们的执拗或惰性使赋予我们火花的圣灵黯淡下来，而是为了让我们认识到我们一切均源自圣灵，学会在圣灵那里寻找一切，在圣灵那里期待一切，重新尊崇圣灵，战战兢兢地追求我们的福祉”(加尔文)。

372

“受造之物岂能对造他的说：‘你为什么这样造我呢?’窑匠难道没有权柄从一团泥里拿一块作成贵重的器皿，又拿一块作成卑贱的器皿吗?”我们继续演绎神人关系的问题，并以众所周知的先知比喻将这一问题推至极致(赛 29:16,45:9,64:7①;智② 15:7)：人之于上帝，犹如作品之于作者，犹如泥土之于窑匠。谁还敢说这是两个伙伴，是同一序列中的两个环节？这边是有某种意图的工匠，那边是为此意图服务的材料和体现为意图结果的作品。这边和那边、窑匠和泥土、作者和作品之间没有桥梁，没有连续性。彼此是对立的，彼此之间的关系(或在比喻中体现出来的关系)是不可通约的，在质上是有霄壤之别的，绝对不是直接的，完全是非直观的。因为，无论怎样描述材料的特性，无论怎样描述工匠的需求、心情、技能、成就，无论怎样描述整个工作过程的必要步骤(从一项任务到另一项任务，从一个目的到另一个目的，如本书第一版中所述!)，以解释为什么同一材料经同一双手可以成为花瓶也可以成为便盆，但是——与通过这些思索建立起来的因果序列毫不相干——此刻打算将材料制成花瓶还是制成便盆完全是工匠的自由。至少从材料和结果的角度来看，对工匠的意图是没有什么“为何如此”可言的。神人之间的关系亦如此。上帝是作为本原、而不是作为原因与人对立的。人为义是面对上帝为义。人犯罪是在上帝身上犯罪。人活着是因为参与了上帝之生而活着。人死亡是因为人必定因上帝而死亡。人在其此在和如此在中不仅是受制约的，而且连同制约他、必定制

---

① 按和合本似应为《以赛亚书》64 章 8 节。——译注

② 指天主教《旧约》中的《智慧篇》(《所罗门智训》)。——译注

约他的一切(即使这制约者名为“上帝”也罢)都是受造的。作者和作品、窑匠和泥土的比喻当然还不足以表达这种“受造”,但却是对这种“受造”的引示。人之于上帝,犹如已有者之于未有者,犹如在之于非在。任何行使自己权利、运用自己自由的行为都只会延宕本原问题、上帝权利和自由的问题、初始和终结的问题、创世和拯救的问题。对注定进行反思意味着在原则上摒弃这种拖拉作风。倘若说应该认识到与人的所是、所有、所为相对的上帝才是上帝,这种摒弃就是势在必行的。必须认识到上帝既是雅各的上帝也是以扫的上帝,否则就不能发觉他在须臾即逝的时间中是以扫的上帝,在永恒中则是雅各的上帝。上文提及的异议(9:19)生怕或期望关于人本身责任的观念销声匿迹;这种观念若对人在上帝面前的彻底相对性(关联性!)毫无认识,怎么能得到应得的重视? 373

22—23[我们言归正传]:倘若上帝要显明他的忿怒,彰显他的权能,就多多忍耐宽容那可怒、预备遭毁灭的器皿;又要将他丰盛的荣耀彰显在那蒙怜悯、早预备得荣耀的器皿上。

上帝何以既是以扫的也是雅各的上帝,既是发怒者又是怜悯者?我们知道,我们的这个问题带着几分稚气和神秘,因为上帝之中无“既是……也是……”可言,无二体性可言,只有后者对前者纯粹的扬弃。上帝是“一”,他向人作出自我启示,显明为永恒之中的雅各的上帝。但我们不妨认为,唯有在二体性中才能理解上帝,唯有以一分为二的辩证法才能理解上帝。在这种辩证法里必须一分为二,才能真正地合二为一。——只要上帝向人、向此世此人作出自我启示,与人对立的上帝就在向人发怒,就势不可挡地在人身上显示自己的力量,即必定无情地向人表明自己与人顶礼膜拜的神祇、甚至与他们至高无上的神祇不可同日而语。人只要接受了上帝的启示,人就不是别的什么,而只是“可怒……的器皿”,甚至无力想象上帝,无力对上帝表示顺从,他能做到的只是损害上帝的名声,他能知晓的只是自己必因上帝而死。难道那些真正的敬神者作为人、在他们的生物性中竟能另有所为或另有所知不成?他们之所以是敬神者,难道不正是因为他们知道:这器皿是预备遭毁灭的,这种人不是义者因而丧失了生的资格(出4:24—26),这个世界正在消亡?难道我们不是只有唯一的希望,即知道我们处于困境之 374

中,知道我们作为人始终只能得到、而且本身就是上帝启示的负像,我们作为人始终只能认识以扫的严酷上帝?——只要向人作出自我启示的是上帝,上帝就以"尽管如此!"这一造物主之言遮掩人的全部生物性,以"尽管如此!"这一赦免之言遮掩人的全部罪孽性(参见3:25中提及的"施恩座"),上帝就是作为怜悯者与人对立,向人启示、在人身上启示自己丰盛的荣耀,启示卓尔不群的常胜真理即自己是人的拯救者。人只要接受上帝的启示,就是"那蒙怜悯……的器皿";绝对的奇迹发生了:人睁开双眼,已在进行忏悔,已是新的造物,在上帝的严酷中窥见了上帝的慈爱,重新开始热爱上帝,尽管,不,因为救赎之音给他带来地地道道的、无穷无尽的苦恼,他在救赎之音中听见了福音,他与上帝、与以扫的上帝搏斗,从而证实自己是雅各,是以色列。上帝给雅各、摩西、以利亚(Elia)带来如此的苦难,以至我们确实再也不能无视这么一个事实:他们的对手以扫、法老、亚哈(Ahad)从人的角度而言得到了优待。这位上帝是他门人的徽章,是他门人在永恒中获得的高额奖赏。——倘若这唯一上帝的启示始终是从暂时到永恒、从遗弃到遴选、从以扫到雅各、从法老到摩西的进程呢?倘若这"可怒……的器皿"(我们在须臾即逝的时间流程中无一例外都是这种器皿!)的此在是由于一种神性的忍耐和克制(3:26)[①],是上帝无比宽容的面纱(2:4),而在这层面纱背后,"蒙怜悯……的器皿"(我们在永恒中无一例外都是这种器皿!)的此在只是隐藏着,并未失落呢?倘若以扫这个预备遭毁灭的人(雅各这个人也是如此!)只是作为代表承受上帝的忿怒,以便雅各这个早预备得荣耀的人(以扫这个人也是如此!)得以走向隐藏在忿怒中、又从忿怒中显露出来的上帝之义呢?这切断、遗弃所有历史连续"进程"的启示"进程"何其费解、何其可怕!这真正意义隐藏在此在背后的局面何其费解、何其可怕!上帝之义横贯一切人之义和人之不义,又从中喷薄而出,这一状况何其费解,简直不可思议!但倘若确是如此呢?倘若这一启示的"进程"是上帝针对我们的旨意呢?"上帝为何执意要有二体性?"我们这一难免带有神秘色彩的幼稚问题又该如何回答呢?

375

24—29 这器皿就是我们被上帝所召的,不但是从犹太人中,也是从外邦人中。这有什么不可呢?就像上帝在何西阿书上说:

---

① 按和合本似应为3章25节。——译注

"那本来不是我子民的，我要称为我的子民；本来不是蒙爱的，我要称为蒙爱的。从前在什么地方对他们说，你们不是我的子民，将来就在那里称他们为永生上帝的儿子。"以赛亚指着以色列人喊着说："以色列人虽多如海沙，得救的不过是剩下的余数。因为主要在世上施行他的话，叫他的话都成全，速速地完结。"又如以赛亚先前说过："若不是万军之主给我们存留余种，我们早已像所多玛、蛾摩拉的样子了。"

上文虽用了"倘若"这个词，但我们的本意却并非"倘若"，而是"确实如此"。因为启示的进程确实如此，我们在时间中是"可怒……的器皿"，在永恒中却是、因而是、确切地说更是"蒙怜悯……的器皿"，这是在基督之中作出的决定。在我们全部直观存在的彼岸，我们蒙基督召唤，是奇迹般地得救的人。绝对的奇迹发生了：我们是雅各的教会，是被选者的社团。谁是"我们"？不是这些或那些人，不是可以定量的某一群体，不是"招收限额"(numerus clausus)，根本就不是什么"数额"(numerus)，不是具体明确的历史上的以色列。人世间可以也必须直观地进行区分，但上帝的慈爱、遴选和怜悯决定了对所有直观区分的非直观扬弃。只有以扫的教会依然需要那些将以色列和以东(Edom)、犹太人和外邦人、敬神者和不敬神者隔离开来的栅栏。一旦雅各的教会在永恒的瞬间、在基督之中问世，这些栅栏就会拆除，外邦人以扫以及无数还在门外的人就会参与侍奉上帝，分享神性的应许。只要是上帝在爱、在选、在怜悯，外就会成为内，远就会成为近，尚未蒙爱就会成为蒙爱，排挤的地方就会成为接纳的所在(何 2:25①;2:1)。连以赛亚也会向那安全的、为自己拥有财富和可靠性而喜形于色的教会"喊着说"出双重注定的奥秘：犹太人雅各并非作为犹太人才成为上帝的奴仆的。这喊声是冷酷的，有上帝之爱的地方必有这种"毫无爱心"的冷酷。这喊声是审判的话，是应许的话；在《以赛亚书》10 章 22—23 节中，谁会试图区别审判的话和应许的话？犹太人雅各并非作为犹太人才是上帝奴仆的，因为只要上帝在爱、在选、在怜悯，"内"难道能确保自己不是

376

① 按和合本似应为《何西阿书》2 章 23 节。——译注

"外"? 应许难道不是面临着危险,它可能会自然而然地被剪短、被削减,[1] 与它属于的真理相应? 人类义者的数量难道不会浓缩为上帝面前义者非直观、非具体的"余数"和"余种"? 耶路撒冷难道能够避免明天变为、甚至今天就变为所多玛、蛾摩拉的可能性? 除非上帝这审判者的恩典使它避免这种可能性(赛 1:9)。

可见,以扫的教会、我们的教会、众所周知的教会是在刀刃上和悬崖边。之所以如此,正因为雅各的教会是它的锡安(Zion)、它的目标、它的应许,正因为它与生气灌注的上帝有关,正因为它是上帝的子民。除了上帝本身的可靠性之外,不可能有其他什么可靠性。除了上帝本身知识和我们的无知即"非知识"之外,任何知识都不可靠。除了上帝本身——作为未识者——在基督中向我们提供信息这点之外,我们面对的上帝是未识的上帝。这便是教会的困境。

377

① 和合本"叫他的话都成全,速速地完结"一句原文中有 Beschneidung 和 Verkürzung 两词,可译为"剪短"和"削减"。——译注

第十章　教会的过失

认识的危机
(9:30—10:3)

30—32a 这样,我们可说什么呢?那本来不追求义的外邦人反得了义,就是因[上帝的]信而得的义;但以色列人追求律法的义,反得不着律法的义。这是什么缘故呢?是因为他们不凭着信心求,只凭着行为求……

"这样,我们可说什么呢?"别人总是草率地直接指责教会,与此相反,我们在上文只是实事求是地谈论了困境问题。教会之所以身罹困境,要归咎于教会固有的实义,归咎于教会的才能和任务——认识上帝。任何如愿以偿地加入教会行列的人都不会因为瞩目上帝而摆脱困境。任何人都不会与困境遥遥相对,认为困境只是其他人的痛楚而表示遗憾或不平。因为这困境是人在与上帝的关系上、作为宗教人必须承受的苦难。宗教的人性在教会中获得自我意识,在教会中体现出来;它受苦受难,因为上帝是上帝:上帝并非这与那,并非此与彼,并非多与少,而是与一切暂时的、物性的、受形形色色的因素制约的在相对立(但不是作为第二者与之对立!)的"非在",是本原,是万物包括可见和不可见之物的缔造者。上帝是上帝,这种状况使人陷入困境,但若非通过人

的过失，这怎么可能？我们记得，我们的造物性不是其他什么，只是通过罪孽的力量(7:7—13)对我们发出的诅咒。教会过去、现在和将来始终无上帝，对此若有全面和透彻的理解，就可以、能够也必须谈论这一点，视之为教会的不足之处。假如我们不必在此提出控告，不必判定和 378 断言何为过失、罪孽、不足，那么我们对这种困境就还没有真正的认识；因为，困境若只是命运而已，不允许别人对它提出控告，它就不是已被认识、迫在眉睫的困境。假如我们可以在此控告上帝，这也只是一种迹象，说明我们并未纵览全局，并未懂得这意味着什么：困境的实体基础与它的认识基础是叠合的。这意味着，在此必须被控告的是人。人若没有认识上帝，就不能真正认识自己的困境。衡量以上帝为尺度，人也知道衡量自己的尺度是上帝；这是人的悲哀。然而，这种悲哀又体现在哪里？体现在人对上帝的认识所处的那种窘迫、忧患和危机之中。人不能矢口否认自己对这一危机的罪责，因为尽管危机的根据无疑是上帝的自由，但危机却是不断地在人自身的自由中得以实现的，人必须对此负责。不难看出，人在认识上帝时不仅是缠绵病榻的受苦者，而且也是铸成大错的负罪者。

*“那本来不追求义的外邦人反得了义，就是因上帝的信而得的义。”*危机首先在这一点上显现出来。认识者身边站着不认识者，上帝之子身边站着尘世众生，圣者身边站着俗人。教会无论怎样自命不凡，身边总有外邦人、陌生人，总有“浑浑噩噩”、无动于衷、不追求义的人。对多愁善感者来说，这种并列状况本身就已是一种令人惴惴不安的事实，它此时无声胜有声，使人难以忍受。外邦人是怎么做到面对教会依然故我，依然是外邦人，不为教会所动，对教会保存的圣物依然麻木不仁的？圣物始终只是这些人或那些人不同凡响的圣物，却永远得不到普遍的尊敬，这样的圣物究竟是怎么回事？我们不得不承认，那些“其他人”中没有谁激烈反对、但也没有谁坚决支持我们嘴里的“上帝之言”；这“上帝之言”究竟是怎么回事？在变得宽容的时代投下的阴影里不再有人与教会为敌，教会可以不受干扰地过它与众不同的生活，但它的生活也 379 没有什么辉煌的前景，或许到末了它会自己去寻找打仗玩的沙场，上瘾似的四处张望，看看有谁会对自己进行小小的迫害，以便尽早结束这种令人窒息的并列状况；这样的教会究竟是怎么回事？自先知的时代起，教会难道不是多多少少在原则上这样向往的吗？明眼人站在教堂的窗口往外看到的始终不仅仅是这些。如果他们的目光足够敏锐，就能看

到人眼只可间接看到的道理:教会对尘世顽固不化的罪孽提出控告,或是奚落挖苦,或是挥动大棒与尘世为敌,但它这样不能挽救自己与众不同的此在和本质。他们惊讶地发现了 2 章 14—19 节详述的状况:“没有律法的外邦人……顺着本性行律法上的事”。他们不追求义,因为他们已经把握了义。他们无需别人开导,因为他们已经是开明的人了。他们对宗教毫无兴趣,因为上帝早就对他们感兴趣了。他们对我们嘴里的“上帝之言”不屑一顾,因为他们早就自己听到、宣告上帝之言了。尘世之子、俗人、不敬神者在赤裸裸地悲叹时不是、或许在自由地欢乐时也不是我们布道、牧养、福音、传教、教义辩护和拯救活动的对象,不是我们“爱”的对象,因为不等我们起身对他们表示怜悯,他们早就领受了上帝的怜悯,已经沐浴着上帝之义的光芒,已经获得了宽宥,已经获得了一份复活的力量和服从的力量,已经在永恒面前诚惶诚恐,已经在期望永恒,已经在存在的意义上委身于上帝!毋庸置疑,不断会有人从人类之义的立场出发以一系列直观理由否定这一可能性。外邦人从直观的角度看确是可怜虫,谁会对此视而不见?这里涉及的是只能间接地以救赎者的目光认识、不可能、非直观、闻所未闻的上帝可能性,是不受任何一种人的回报之信制约、仅仅源于上帝本身之信的上帝之义,是上帝的新创造,而不是某种因果序列。一言以蔽之,这里涉及的是耶稣基督中的上帝真理。外邦人在在的意义上得救,即使教会有无数否定这一点的有力理由,但它怎么可以全盘否定上帝真理,或者认为若无这一或那一人类直观之义的可能性出现就不能承认上帝真理?教会将上帝称为它的上帝,但它怎么可以对上帝是上帝这一点视而不见呢?上帝既是犹太人也是外邦人的上帝(3:30),教会怎么可以全盘否定这一点?以色列自己的祖先亚伯拉罕作为未受割礼者不也被宣布为有福者了吗(4:9)?如果承认这一点,如果估计到有“福”(salus)也可能是“特别全民集会”(extra ecclesiam),以扫也可能是蒙选者雅各,那么教会对自己的使命深信不疑又以什么为支撑点呢?罗马教会有它众所周知的要求,它的行为只能维护每个教会的正当利益;难道这一点不是有目共睹的?如果以色列不得不承认,恰恰“其他人”即那些不同它一起追求义、企盼上帝的人早已大功告成,那么它自己对义的追求、对上帝的企盼会有什么结果呢?难道教会能无视这一指摘:构成它的才能、任务和在的理由的一切,上帝在它之旁、在没有它的情况下、始终在它之前就已经完成了?它如何对待这一指摘?

380

倘若明眼人看到的不止这些呢？倘若必须说出这句话呢："但以色列人追求律法的义，反得不着律法的义"？倘若被选的雅各也是以扫，上帝的斗士只是人类众多斗士中的一员，是东跑西颠、摇唇鼓舌的众人行列中的一员呢？这些人不会成功，因为他们作为人是不可能成功的。这又是一种可以否定的可能性，从人类之义的立场出发无疑可以就教会行为的严肃性、深刻性和成就所说的一切，都可以用作否定这一可能性的理由。但恰恰教会，在此恰恰还是教会，不应拒绝考虑这一可能性。作为教会，它必须念念不忘神人之间质的霄壤之别，对它来说这是生死攸关的事。它将这种思念保存在它的律法之中。因此，它必须知道：人不能"追求"上帝之义，人无论以何手段都不能制约、强求、宣称、发挥、昭示上帝的此在性和现实性，"为何赦免"这一神性问题只能有神性的答案，而不可能有人性的答案。实际上它也是知道这点的。但这还不够，它还得知道：它甚至连信仰也不能"追求"，甚至连非直观的、仅仅因为上帝之信而在的神（我们不识的神！）人（不是这种人的人！）关系也不能"追求"，即使从客观遁入主观、从"事上帝的仪式"遁入"虔心的维护"、从义遁入"义的律法"① 也无济于事，因为即使这样它仍然发现不了它孜孜以求的东西。当然，它可以"追求"律法、宗教这些人的事业，可以采取伦理的、逻辑的、审美的手段维护体验，它能做的如此而已。然而，对上帝的体验并非就是信仰，并非就是上帝之义，并非就是上帝的此在和现实，并非就是神性的答案，而是我们人与上帝的、因而是可疑的关系。律法并非就是启示本身，而是受到尘世极大制约的对启示的负面印象。教会或许可能（也应该！）修河床，上帝规定的时间一到圣水或许会在里面奔流。但这却是教会不可能、也不应该强求的事情。它必须念念不忘：这是它力不能及的事情。这"念念不忘"，这裸露的伤口，也许会是教会最佳之处。宗教并非上帝的国，即使模仿布鲁姆哈特者的上帝国的宗教（die Reichsgottes religion）也不是上帝的国，而只是人的业、人的作品。也许教会对此茫然不知：其实并没有什么"义的律法"，它追求的实际上是海市蜃楼般的幻影。至少教会一而再、再而三地忘记这一点。至少我们无一例外地觉得这殊非易事，哪怕记住片刻也办不到。大大小小的教会都在追求幻影，"义的律法"是这种幻想的真实性，显然是排除了所有夸口可能性的"信……之法"（3：27）。

① 和合本中作"律法的义"、原文为 Gesetz der Gerechtigkeit。——译注

然而，教会谈的信仰却显然是指一种充斥于时间之中的东西，此世此人“拥有”的东西，可以通过这样或那样的方式追求和获得的东西，可以在这里或那里揭示的东西。这种人的作品怎么可能是使人在上帝面前为义的信仰？这种人的作品难道确切地说不是带着信仰这一谓语的最高宗教？作为这样的宗教，即作为提出这样要求的宗教，它难道不是一种幻影？或许有一种至高无上的宗教，在与上帝的关系上有一种人类行为的无出其右的极品。为什么不呢？我们会在《诗篇》歌手和以色列先知的宗教中寻找这种极品，连耶稣的宗教——如果可以说有一种耶稣的宗教的话——也对它甘拜下风，至于基督教史就更不是它的对手了。然而上穷碧落下黄泉，人永不会获得一种与启示等值、与上帝之义一致的宗教，永远不会获得一种“义的律法”，除非在绝对瞬间的奇迹之中。信仰就是奇迹，不然的话所谓信仰就不是信仰。人耳听到的、人嘴宣告的上帝之言唯有在奇迹发生时才是上帝之言，不然的话，所谓上帝之言就只是一种人言，与其他的人言没有任何区别。教会唯有在奇迹发生时才是雅各的教会，否则它就是以扫的教会，并且只是以扫的教会。然而，奇迹是不可追求、不可获得、不可揭示的，在任何时候它都是人世间不可预见的、全新的、神性的现象。 382

“这是什么缘故呢？”我们不禁要问。为什么奇迹、教会显然瞩目的信仰是不可追求的？为什么教会追求的始终只是幻影？答案是：“因为他们不凭着信心求，只凭着行为求”。唯有“凭着信心”即出于信仰、通过信仰才能达到信仰。信仰意味着畏惧上帝超过一切，热爱上帝超过一切，畏惧和热爱的应该是真正的上帝，而不是我们能够把握的上帝。信仰意味着在法庭面前俯首，法庭指的是神人之间必然如此的普遍局面。法庭体现在：我们不可能把握、追求上帝，上帝对我们来说是并永是绝对的不同者、陌生者、未识者、不可接近者。上述“追求”不是凭着信心即不是出于信仰的，因此也就不可能达到目的即达到信仰。教会“凭着行为”“追求”。“行为”是人与一位人可把握的上帝的关系，而这位上帝不一定就是创造奇迹的上帝。“行为”是人的一种状态，这种状态的人对神人之间普遍局面的审判庭不予承认，或者不予彻底的承认， 383 而不彻底承认等于不承认。人不彻底承认审判庭，自以为通过这片留下的空白能追求、获得、达到、揭示上帝之义、信仰、奇迹。这必定是徒劳的。假如教会愿意以信仰为起点，以对未识的、生气灌注的上帝的信仰为起点，那么它或许能获得信仰。假如教会在法庭面前彻底俯首，那

么它或许能在法庭上获得义。假如教会不是如此固执地为生而苦苦挣扎，它或许不会一命呜呼。假如教会仅仅关心上帝之言的真理，而不借上帝之言狐假虎威，不对"结果如何"忧心忡忡，它或许能聆听和宣告上帝之言。肉体在上帝面前无义可言，假如教会愿意成为对这位难以理喻的上帝祈祷的场所，它或许可以是获得认识的场所。教会若是足够谦恭，重新将圣者的团体理解为离不开宽恕的罪人之间的联盟，从而不再手忙脚乱地建立什么联盟；教会若是足够谦恭，谨慎不亚于任何一位康德式的人物，小心翼翼地不越人类界线半步，泰然自若地忍受理性主义的耻辱，对上帝表示敬畏和热爱；教会若足够果敢，鉴于自己的实义不再追求、达到、揭示直观的目的和成就，精神抖擞地对所有纯粹的体验行为进行批判，从而维护对上帝的体验，无所畏惧地指出所有宗教的相对性，从而维护宗教，坚持不懈地正视那些在上帝面前获得辩护的外邦人、税吏、斯巴达克同盟成员[1]、帝国主义者、资本主义者以及其他不讨喜欢的人（如不讲宗教社会福利的人），从而保护虔诚者（人类之最顽强者）；教会若完全实事求是，完全以未知的、自由的、生气勃勃的上帝为指归，以十字架的教诲为焦点；任何一种教会若能如此，它或许就可能以非直观的、闻所未闻的方式成为雅各的教会、信仰的教会、上帝之义的教会。古往今来也的确是如此。然而要成为这样的教会，就必须大胆以信仰为起点，在信仰的"黑暗"（路德）中迈出第一步。然而古往今来，教会的确又不是如此。它举手投足"凭着行为"[2]，即以人眼可见的东西为导向。它称为自己的信仰的，绝非《希伯来书》第 11 章阐述的信仰。它不喜欢孤独和荒漠。即使在它着重谈孤独和荒漠时，它谈的实际上也并非孤独和荒漠。即使它似乎步入了孤独和荒漠，它的孤独实际上不带点滴真正的恐怖，它的荒漠实际上没有丝毫真正的危险。它不像没有新郎的女人那样禁欲，而是试图以各式浪漫情调自慰，不至于为教会史可怕的空虚而苦恼。它深谙自慰之道。它不愿做这个世界上的异乡客。它不能等待地基坚实的城市。它不能在复活之前的基督教原始位置上止步，不能在被弃的基督受苦之处止步，因为它迫不及待、如饥似渴地寻求积极的东西，寻求燕尔新婚的快乐。它尽管一败涂地，还是拒绝从陷落的外围碉堡撤回到中心要塞，相反，它还要向前推

384

---

① 斯巴达克同盟为 1917 年成立的德国左派社会民主党人的组织。——译注

② 此处从和合本；"行为"原文为 Werke，亦可译为"作品"、"事业"等。——译注

进。它要往何处去？它的方向无疑是那些竭力避免在审判庭上低头的人，是那些可直接断定的、直观的、易懂的、无需中介的、使用方便的东西。在它看来，《希伯来书》第 11 章阐述的信仰太无人性，太冷酷，太危险，太不实用，毫不考虑心理因素。福音似乎完全应该是一种直接的、或许轻松愉快的声音，似乎完全应该是一种离开信仰、离开上帝也行的“积极”事物。固守自己本有的实义（即使因此而毁灭），这是不可能的可能性；面对这不可能的可能性，它选择了可能的可能性，以人（当然是宗教的人！）为自己的实义，这样它就陷入险境而一命呜呼。因为人摆脱不了自己纯粹生物性的诅咒，即使宗教的人、即使最高宗教的人也无法脱身。以色列只要涉及这一有限的目标，难道不是必定会因上帝而灭亡吗？只要一切的关键在于实存性，难道以色列不会被最初的那些轶群超伦的“外邦人”赶上和超过，难道以色列自己不是显然站在这里两手空空？教会对人作出了如此巨大的让步，但人对教会的期望与此完全不同；既然如此，难道教会不是连这些人的感谢也得不到吗？它追求幻影而不得，甚至因为追求幻影连它本来可能到手的实物也失去了。所以，教会不是雅各，而是以扫，不但因此而烦恼，而且完全是咎由自取。谁认真地进行了教会的尝试，谁知道无论如何必须如此尝试，谁除此之外还知道在人世不可能以其他方式进行尝试，谁就难辞其咎；难道不是这样？谁负有这一罪责，谁就知道这是罪责、真正的罪责；难道不是这样？因为，如果在上帝那里可能的在人这儿成了不可能的，那么就有罪责存在。他要负起这一罪责。这人的唯一罪责体现在：他敢于聆听上帝的声音，敢于谈论上帝，却恰恰在这时不敢赞美上帝。 385

32b—33 他们正跌在那绊脚石上。就如经上所记：“我在锡安放一块绊脚的石头，跌人的磐石，[唯有]信靠他的人必不至于羞愧。”

绊脚的石头，跌人的磐石，这其实也是放在锡安的宝贵的房角石（因为将《以赛亚书》8 章 14 节和 28 章 16 节合而为一便有了这句精彩的经文），是耶稣基督。在这块石头之中，上帝毫无顾忌地显为隐秘的、只能间接认识的上帝。在此，他最终将自己遮掩起来，只向信仰敞开心扉。在此，上帝允许别人十分明确地宣告他的自由、奇迹、王国，这样他也就宣告了自己横无涯际的爱。谁来自真理，谁就能听到他的声音。

可有谁来自真理？有谁看到上帝的真相？谁没有俯拾即是的借口来回避他？我们无力承受真理。假如我们能够承受真理，那倒真成了奇迹了；假如这样，真理或许会将我们从生物性的困境中解救出来。然而这种奇迹不会发生，因为对真理的奇迹来说我们不是处于开放和待命的状态；于是真理就不是通过奇迹，而是通过它内在的逻辑径直体现为审判我们的法庭。这样一来，人就必然灭亡。人不遗余力地追求自己称为信仰、义、爱或上帝的有限目标，而上帝使人在锡安这人间天堂里看到一个事实：即他是永恒者，唯有将他当作一个永恒者去寻找，才能蒙受恩典而发现他；全力追求有限目标的人必因这一事实而灭亡。唯有信仰，才不会因"绊"和"跌"而灭亡。若以"追求"(9:31)代替信仰，只会 386 得到空心的核桃。这样的人只会在死胡同里瞎撞。这样，认识的危机、宗教的灾难就会爆发出来。这样，就不免会身无长物，无地自容；硬要做行不通的事必然导致贫穷和愧怍。这样，教会就是并且永远是以扫的教会，就必然会将本是它唯一希望的基督钉在十字架上。是上帝选我们，而不是我们选上帝；人若不乐于承认、而是执意颠倒这一秩序，那么以上所述便是唯一可能出现的局面。教会再明显不过的人性谬误和人性缺陷，教会的浅薄和笨拙，教会对尘世极乐的执着，教会脱离现实的态度，教会多余的谦恭和同样多余的傲慢，教会不得体的、对不值一提的小事的技术性狂热和同样不得体的、对生死攸关的问题一筹莫展的冷漠——教会的这一切弊端，以及可用以讨伐教会的其他弊端，其实都不能用以判决教会，假如教会不是自我判决了的话：教会不接受法庭，不接受在所有的谬误和缺陷产生之前就对人(作为人的人！)进行审判的法庭，这样教会就自我判决了。假如教会自己始终从这一法庭出发，教会就有辩护的理由：即它除了可以从这法庭上得到的辩护理由之外不知还有其他什么辩护理由。假如教会对绊脚的石头和跌人的磐石表示信仰，而不是对"绊"和"跌"表示反感，那么，尽管有种种谬误和缺陷(不过有朝一日也会无其中几种谬误和缺陷)，它依然可以是上帝的教会。但是，洋洋自得的教会，流行、普及、时髦的教会，对人类所有需求(除了一种需求之外！)有求必应的教会，尽管出尽洋相仍然自以为是、仍然活蹦乱跳、仍然为出路上下求索的的教会，迷恋"教会生活"的教会——这种教会不可能、也永不会成为上帝的教会；即使它真诚之心可嘉，即使它不遗余力地试图摆脱谬误和克服缺陷，它也不会成为上帝的教会。无论有无谬误，它永不会成为上帝的教会，因为它不知何为忏

悔。

> 1—3 弟兄们，我心里所愿的，向上帝所求的，是要以色列人得救。我可以证明他们向上帝有热心，但不是按着真知识。因为不知道上帝的义，想要立自己的义，就不服上帝的义了。

387

“我心里所愿的，向上帝所求的，是要以色列人得救。”通常会以非教会和反教会的叱责作为对诸如此类的断言的回答。这种叱责使我们冷静下来。这种叱责也向人发出呼吁，叫人脱离以此为特征的教会；但我们自己不会、也不会让别人轻轻松松地响应这一呼吁。对此我们连想也没想过。我们谈教会时其实是在谈自己。我们先与自己交谈，再与别人交谈，此后我们又会与自己交谈，或许，我们比教会的人还要像教会的人。诚然，“的确有上帝之言，当它来时，是违背我们的心意和愿望而来的。他不允许我们的心意仍滞留在那些东西中，它们是最神圣的，但却毁灭、除尽、灭绝一切”（路德）。局面就是如此，而且恰恰教会受到的冲击最大；但这却不能归咎于那些人：他们必须在教会中阐扬上帝之言对于教会的有效性，但他们这样做时，自己就受到了最大的冲击！涉及到上帝，就谈不上什么派与派、人与人之间的对立，谈不上什么一方有理批评别人，而另一方无理受人批评。事关上帝，无论抨击者还是遭抨击者实际上都始终是在为对方说话。所有的人，只要严肃对待教会这一永远无法避免的问题，就都在一起进行抨击，同时也在一起遭受抨击。

“我可以证明他们向上帝有热心。”其次，有人指摘我们不能正确对待教会的信念和成就，对此我们可以坦然地予以驳斥。我们完全能够做到在历史和心理方面正确对待教会。我们完全可以自告奋勇，在人类论坛前为教会辩护，至少不会比那些能说会道的教会辩护士逊色。我们彻底承认教会“向上帝有热心”。然而，涉及到上帝问题，就不能互相恭维。在我们看来，事情的关键绝不在于继续根据“律法的义”（9:31）在平坦的跑道上策马驰骋，快马加鞭，使虔心更诚挚，体验更深刻，对上帝的信任以及博爱的信念更坚定。关键并非愚蠢地就究竟谁“拥有”更多而争论不休，并非在强度、内秀、安宁、激情、爱心、希望这些方面争强斗胜。正相反，关键在于中止这种赛跑，在于认识到，这种赛跑是徒劳的行为；在于认识到，即使就质量而言体现在美轮美奂的文化

388

之中，就数量而言体现在名不虚传的巴别塔（Babelstürme）上，人的虔心在上帝面前也无重要价值；在于认识到，神人相会又别离、别离又相会的所在并非人可以相互赠送或拒绝桂冠的竞技场；在于认识到，我们大家都只能畏惧、热爱和祈求上帝。

他们向上帝有热心，“但不是按着真知识”。教会负有罪责，正是由于它缺乏这种认识、缺乏这种真知识。无论何时何地，它都没有这种知识！难道有谁“具备”这种知识？难道有谁不是始终与这种知识无缘？难道谁不是始终在平坦的跑道上进行上述后果不可设想的赛马？1918年以来，我们毛骨悚然地听到一浪高过一浪的宗教爆炸声，这一系列巨响意义何在？为何要写这本书，它难道不是显然在这片骚乱之中与其他著作相互攀比，不管它愿意还是不愿意？全部历史，比如迄今为止的全部神学史，究竟有何意义；在普遍生存竞争的这栩栩如生的切面上，一群群野兽相互残杀，年轻力壮、长着利牙尖角的干掉年老体衰的，直至自己最后遭到同样的命运为止：这到底是为什么？这一幕接一幕的惨景究竟有何意义？然而，又有谁察觉到这毫无意义呢？我们所有人都一而再、再而三地将这抛到脑后。这种健忘就是教会的罪责。无论在哪里遗忘，人都应该低头承认自己不管如何抗议都在有罪的教会之中。

“因为不知道上帝的义，想要立自己的义，就不服上帝的义了。”“按着真知识”而“向上帝有热心”意味着依顺上帝本身的、唯上帝独有的义，意味着服从神性注定的奥秘，意味着热爱在这一奥秘之中端坐宝座的上帝，因为唯有他才是真正的上帝。因为上帝之义是上帝的自由。389 上帝是自由的，他可自定规范，唯独他本身才是最为关键的召唤者（9：12），可以爱雅各而恶以扫（9：13），可以要怜悯谁就怜悯谁，要叫谁刚硬就叫谁刚硬（9：18）。上帝是自由的，唯独他本身才是上帝，无论昨天、今天还是明天，他都拥有绝对主权。认识上帝意味着承认上帝的主权，这是一项永远不可搁置、不会一劳永逸地完成的任务。认识上帝意味着不懈地、批判地区别上帝之义和所有（所有的！）人类之义。认识上帝意味着不懈地、无情地将上帝的重要性置于我们心目中的（即使是我们在思念上帝时感到的！）重要性之上，即心领神会地、毫不勉强地忍受上帝之义对人的绝对抨击。有此认识，就可能“向上帝有热心”，而且这样的热心并非必然包括上述一马平川的比赛，并非以此为行为准绳。话虽这么说，可有谁“具备”、实现了这一认识？有谁不觉得这一认识过

于神秘、难以企及？有谁能在这一光芒、这一氛围中坚持不懈？有谁不担忧如此一来便“万事皆休”？有谁不以一种（可能、或许甚至肯定是非常精致、崇高和宝贵的）自己的义代替这不可接近的上帝之义，有谁不“凭借上帝的援助”、“通过对上帝的信赖”等手段以一种计划、方案、事业、全新语言、运动代替上帝之义？比起上帝之义来，有一种东西使我们少困扰多举措、少思维多言论、少受苦多作为，有谁不以这种东西代替上帝之义？这种东西相对而言更能满足人（主要是宗教人的）慷慨陈词、大所作为的愿望，更能填满人坚持改革、不断革命的欲壑，因为他会因此忘记针对自己的审判庭，似乎除了惧怕、热爱上帝超过一切，他不会再做什么。教会何时不在跃跃欲试，以这样一种人自己的义取代上帝之义？教会何曾顶住过这种诱惑？为保护人在上帝面前的正当权益 390 而建立的组织，旨在掩盖和压制神性注定真理的、多少称得上是巧妙的尝试——在这些方面罗马教会比其他教会更胜一筹，但是所有教会本质上不是如出一辙吗？教会何曾有勇气扯断那将自己和此世此人的需要、愿望、追求联结在一起的纽带，完全依赖上帝？这些是教会力所能及的吗？教会是否能至少设想一下这是它力所能及的？若教会不能做到这一点，若教会恰恰不能做到根据自己的方案它显然必须去做的这一点，它对上帝的认识若不断在“人作为人害怕和拒绝认识上帝乃是上帝”这一危机中崩溃，它又怎么可以对这针对自己的——确实不是由人提出的——控告感到惊讶不已呢？它怎么可以回避如此自我控告的必然性？

黑暗中的光明
(10:4—21)

教会的困境是教会的罪责。教会的罪责则如上所述，恰恰体现在它拒不承认其困境，拒不承认由其才能、任务和实义而导致的困境，而是回避这一困境。回避这一困境无异于回避上帝。既然可以这样做，也就可以不这样做，就有另一种与这拒绝承认、反而回避上帝的可能性对峙的可能性。教会就可以认为，自己若不采取后一可能性，不能归咎于某种盲目的、有害的必然性，而是必须归咎于自己。黑暗中就出现了光明。我们必须弄清这一点，不仅是为了立即意识到教会的困境无可

置疑是宗教的罪责,而且也为了澄清教会的困境与教会的希望之间的关系。上帝不可能的可能性位于教会诸多可能性的范围之内,未造之光的光华即永恒之光照耀着教会。问题只在于教会是否睁眼去看。

391

4—5 律法的总结就是基督,使凡信他的都得着义。摩西写着[写有关于出自律法的义]说:"人若行那出于律法的义,就必因此活着。"①

"律法的总结就是基督,使凡信他的都得着义。"真理独一无二。只有一种上帝选人或弃人的自由,只有一种上帝之义。它或是作为"本于信"即源自上帝之信实、可在信仰中理解、肯定和获得的义(1:17),或是作为"出于律法的义"即作为人的行为规范和行为目标,但它是同一种上帝之义。非直观时,它是前者;直观时,它永远是后者。即使出于律法的也不会是其他什么义,只能是这种上帝之义;它出于律法,它就是"本于"或曰出于上帝之信的义。因为上帝之义是律法的意义、律法的观点、"律法的总结"或曰律法的目标。② 从事、必须从事律法的教会追求"义的律法",追求上帝国的宗教"(9:31),这并非徒劳之举。所有人类宗教作证的目标(3:21)是基督。基督是人性需要、愿望、追求的目标,教会似乎含情脉脉地将其全部注意力都集中在维护和满足这些需要、愿望和追求上了。但愿它这样做!但愿它认识到:从事"义的律法",视宗教为指示和见证而唤醒和维持宗教,适应人类真正的、确实的、在自身之中扬弃一切最终之前的要求的最终要求,这意味着什么!在其本身方案的实施过程中,教会必定会面临上帝的真理、上帝的自由、上帝的义。一旦在以色列、在教会之中,宗教人、上帝崇拜、时间与

---

① 笔者从 Zhan 与 Kühl 之说,将 10 章 5 节读作:γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ[他写有关于出自律法的义,道:"人若行它(律法),就必因它而活"。]

《圣经》抄本出现不同的异文,主要是"义"的异文以及ὅτι[意为"就是"或引句的标号]的位置。其中一个写法是上列的,也是巴特所采用的。第二种写法是ὅτι 在 γράφει(他写)之后。如此,句子的意思是,摩西写着说:"人若行那出于律法的义,就必因此活着。"第一种读法较可能,因为(i)第二种提到行律法的义不是保罗一贯的神学;(ii)抄写者较可能将ὅτι 移到 γράφει 之后。——杨疏

② 和合本的"律法的总结"原文作 Ziel des Gesetzes。——译注

永恒之关系这可能的可能性出现了,引起了关注,它也就是作为介于两可之间的临界状况,作为位于直观性彼岸的观照,作为前提和焦点,作为信仰之人的不可能的可能性而出现和引人瞩目的。真正严肃的虔诚,真正严肃的人之义,真正严肃的教会(如《诗篇》通篇所述!)绝对不会停留在自己本身,它必然自我超越,它知道自己充其量只是人的印象、中转站、路标、思念、否定。它(再次重申:只要它是严肃的,只要它有自知之明!)必然亲手点燃爆破筒,炸掉宝塔,炸掉每一座现在或将来可能会环绕在自己周围的宝塔。只要严肃地对待律法,一切平安、安宁、安全只要不属于上帝启示的永恒瞬间就不复存在了。一切对义的"追求",只要有别于对真知识的追问(10:2),就不复存在了。一切建立"自己的义"的意志(10:3)就不复存在了。我们知道,所谓"不复存在了"意味着:奇迹发生了,在时间流程中遍寻不得的那种存在意义上的神人关系建立起来了,信仰开始信仰了(der Glaube glaubt),上帝发言了。这就是严肃的虔诚、严肃的教会! 然而,这(作为不可能的可能性!)在人类可能性的范围之内;无论教会在哪里,无论最终之前的宗教的可能性在哪里引起关注,均是如此。即使以扫的教会,即使我们唯一知道的以扫教会,也是以雅各教会的可能性为生的。

392

"人若行那出于律法的义,就必因此活着。"摩西以这句话(利 18:5)描述了"出于律法的义"。摩西知道自己这句话的义蕴。摩西绝非纯粹是那种不过是人工作品而已的律法的代表,绝非纯粹是觉得本身理所当然的教会人的典型,绝非纯粹是最高宗教的盲目自信的代表。或许他也是此类典型和代表。哪一位先知、使徒、宗教改革者不也是此类典型和代表? 然而,作为先知、作为使徒、作为宗教改革者、作为摩西,他又不仅仅是此类典型和代表。他指出必须行律法,以便人能通过出于律法的义而得生。"原来在上帝面前,不是听律法的为义,乃是行律法的称义"(2:13)。摩西对出于律法的义的看法就是如此。但做一个"行律法的"意味着什么? 我们记得,这意味着在制定和赋予我们律法者面前俯首,意味着懂得人得以有义全赖上帝的临近和上帝的遴选,而且人有义旨在不断为上帝的临近和上帝的遴选作见证。即是说,这意味着将人之义全部(全部!)交给它之所属,赞美(唯独赞美!)它之所属。唯有行(行!)律法,即是说,唯有奇迹、存在意义、信仰、上帝不可能的可能性作为这样的可能性(即不伴随着时光流变,不在心理和历史事物的平面上,不是人可以自夸的理由;3:27—28)而成为可能,人才会——如

393

摩西所言——将[①]必因此活着。摩西通过永恒未来明确指出:他这样表达的应许和应许条件并非直接的、直观的可能性,而是弥赛亚和末世论意义上的可能性。即是说,严肃的教会必须这样理解自己的才能和任务,即"出于律法的义",从而果断地采取辩证方法立即得出这样的认识:律法的总结或曰目标乃是基督,义并非来自律法本身,而是来自律法要求的"行",来自基督——"追求"的人在基督中遭到扬弃,在上帝那里得以存身,即来自上帝之信实。诚然,教会若如此理解自己的方案就必定会发现自己的严重困境而大惊失色,落入活生生的上帝手中确实可怕。然而这样一来,上帝的双手也就接过了教会的罪责。教会透过自己的困境看到自己的一线希望。只要教会有可能如此理解自己的方案,黑暗中就出现了光明。

> 6—8 惟有出于[上帝之]信心的义如此说:"你不要心里说,谁要升到天上去呢(就是要领下基督来)? 谁要下到阴间去呢(就是要领基督从死里上来)? 他到底怎么说呢? 他说:"这道离你不远,正在你口里,在你心里。"就是我们所传信主的道。(申 30:12—14)

394 我们看到,摩西也将这"出于上帝之信心的义"宣布为"律法的总结"。怯懦的教会拒不赞美上帝,这是不能以人只是人、人只有人性可能性为借口的。上帝这未识者、创世者、全能者的音信对教会、对人来说并非陌生。上帝的音信是陌生的。但作为人性的界限它对人来说恰恰不可能是陌生的。人若在自己的路上真正走到了终点,他就站在上帝面前了,随之教会也就面对自己上文述及的另一种可能性。教会若真能站到上帝面前,严肃地对待自己,那么在这一位置上,追逐"律法的义"(9:31)的无障碍马赛就会中止,没有真知识的对上帝的"热心"(10:2)就会中止,试图建立自己直观之义的行为(10:3)就会中止,教会就会像人在它那里寻求和期待的那样成为可怖但充满希望的忏悔场所。向这一位置推进的教会不会挣扎着追求,不会时而要"升到天上去"、时而要"下到阴间去",不会竭力要成为、拥有、谈论、描绘、揭示、分配"最高者"和"最低者",即不会越俎代庖为上帝之所为,不会试图现在通过自己话语的动能和魔力,通过使自己的文化在审美上臻于极致,通过普及

① 和合本的"就必因此活着",德文原文为 wird durch sie leben,是将来时。——译注

推广自己的语言，通过使自己官场活动的强度翻上几番，通过扩大自己官场活动的地盘，通过迫不及待地全盘接受极可疑的“俗愿”(Laienwünsche)，通过神学伎俩和煽动手法，通过迁就浪漫主义、自由主义、民族主义、社会主义的时代精神这些来去匆匆的过客而隆重推出道成肉身和人类复活！向这一位置推进的教会对上述竭力追求的行为兴味索然。若如此，教会就会明白：基督是不能推出的，既不能“领下来”也不能“领上来”；基督绝不是什么飞黄腾达、容光焕发的人，不是什么理想的人，而是新人；圣诞节因此不是那对我们如此热爱的著名母子的节日，耶稣受难节不是我们变本加厉地为我们的苦难而奔忙的机会，复活节不是我们的生命、我们的抱负(比如社会主义或德意志复活这类 395 雄心壮志！)获胜的体现，耶稣升天节不是我们直指苍穹的理想主义象征，圣灵降临节的烈焰和我们安排的“火戏”(Feuersprünge)[1]毫不相干，即使后者激动人心，几可乱真。若如此，教会(包括那些死活不愿成为正式教会的小教会)就会是这样的场所：它与众不同，察觉、制造、保持与最高者和最低者的适当(永远不是测定了的！)距离，以便最高者和最低者终于可以亲自发言；在它这里，无需首先在(或不在)香烟袅袅之中“沉默”，因为在这里无论是一声不吭还是口若悬河，其意义都是在上帝面前的沉默；在它这里，人聆听福音，聆听上帝积极的话语，这恰恰是因为人在这里(与所有善意的伤感和道德相反)听到、并且只听到了十字架消极得不能再消极的话语。必须明确指出：这本不该有的“下到阴间”的愿望也意味着一种不难理解的尝试，即给这最终只留给教会的消极的“十字架之言”披上一袭人类积极性的罩袍，而且方式不一：或是开始劝人“止步！”，劝人不要再“满心相信”(Plerophorie)、讲究手法，宣传这一消极之音，以代替习见的基督教理想主义；或是将这对全部人性的彻底否定、将这在此裂开的深渊或曰“阴间”变为一种非同寻常、隽语迭出的新神学观点；或是将这彻底的否定当作一种寻求福祉的方法来鼓吹，从而又使它成了一种人性的可能的积极性，成了一种——道德！于是不再通过教会滚瓜烂熟的忙碌，而是在一种矫揉造作的消极性中，不再通过惯常粗放的宣传，而是在一种似乎是集约的、意义深远的、实际上却完全是刻意伪饰的、因而是大可怀疑的所谓“等待”、“无言”、“无为”中寻求福祉。但这也不行，不在考虑之列！

---

[1] 南德等地的一种习俗，将亚麻火球从高处如教堂顶上推下。——译注

"'这道离你不远，正在你口里，在你心里。'就是我们所传信主的道。"这主要意味着：无需要什么花招，不必动作过大扭伤关节，也用不着任何妙术，无论积极的手段还是消极的手段均属多此一举。只需做一件事：看看近处，看看生活的苦难和希望是如何从你嘴里的每一句话语里、从你心脏的每一次跳动里表现出来的。你是人，因此你站在人类的界线旁，你身处以疑难性为特征的困境，对此疑难性只有"我们所传信主的道"这唯一的答案。洞察人世人生的此在和如此在，这种最朴实、最清醒、不带一点幻想的世俗——批判性的认识是唯一必须满足的前提，唯有如此我们才能接近这"道"。教会只有立志从它神圣的高峰和低谷、从它粗放、集约的教会可能性的所有领域撤出，回到生活，回到人间，回到现状，从天际之"远"回到咫尺之"近"，直面此在的疑难性，才能发现自己真正的使命、苦难和责任，从而发现那大写的"他"。"他"为教会安排了这些使命、苦难、责任，在这方面离开教会不远。必须重申，我们这里所说的断绝他念、心无旁骛、完全实事求是、不仅是"改革了"而已的教会，是指雅各的教会、奇迹的教会、信仰的教会，是指不可能的可能性，是"荒漠的教会"。作为"荒漠的教会"，它永远不会和其他教会一起出现，即永远不会成为新运动、新学派的对象，永不会是新成立的组织；因为它能够也愿意立刻、到处、在这一或那一、即每一教会中出现，只要这些教会打算严肃地对待自己。必须撤回到内线，这种后撤本身并非有计划的、于某时开始又于某时结束的战术运动，而是教会运动必须获得、具备和保持的战略意义。这种撤退无需进行准备，无需说明理由，无需解释方案，无需实际斟酌，它甚至今天就会"在此"，明天再度"显现"，在此显现为从希望迈向困境、从困境迈向希望的步伐；因为它是永恒的步伐，是所有人类步伐的新素质、新指向。所有的人类步伐可能伴随着、也可能不伴随这一步伐，这一步伐可能促进、也可能阻碍任何人类步伐。相对于所有的可能性而言，它永远是迥然不同的可能性，正因为此，是时时处处开放的可能性。它本身就是可能性，即可能对真实的上帝、对活生生的未识上帝开放。只要有它参与，以扫的教会(即使腐朽不堪的混蛋僧侣的教会也不例外!)的背后、上方和里面就有雅各的教会。再重申一遍，这是因为上帝之义说："这话却离你甚近"(申30:14)。这话时刻准备着，准备被人重视，准备发挥作用，准备将我们逼得走投无路、然后彻底解放出来，准备我们听它、说它——然而它是基督的话，所以永远不会"听出"和"说出"。我们自己则在等待、等着听

它、说它。我们此在的疑难性是如此严重，以至我们不能不等待*彼岸*终结问题和终结答案的号角声——因为确是彼岸，所以恰恰是在终结之前嘈杂的问答声之中。然而构成教会的（虽然是人耳听到、人嘴宣告的）“上帝之言”也是如此至关重要、如此意味深长、如此超验，以至它不能容忍不将它当作终结问答的号角的做法。无论我们注目何方，这话*都近在咫尺*，*炸药都已准备就绪*。尽管如此，现在*没发生*什么事，或者说发生的始终是*其他的事*；我们不敢做什么，或者说只敢做看似最小、实是最大的事；我们始终不要在主的前院的*那一天*，宁可选择千千万万其他的日子；我们的双手不愿空空如也，以便抓住唯有两手空空才能抓住的东西；我们知道航向之前，船帆就一直鼓满了风，舵把就一直紧握在手；我们在核算军费、清点部队之前，就一直在建造炮台，就已经宣战——无论如何，我们不能说自己耽搁了不可能的事，因为正是这不可能的事对我们而言近在咫尺，准备就绪，是可能的，它向我们硬缠上来，它要长驱直入，它已然在此，它比我们认为可能的事更具可能性：黑暗之中出现了光明。

> 9—11 你若口里认耶稣为主，心里信上帝叫他从死里复活，就必得救。因为人心里相信，就可以称义；口里承认，就可以得救。经上说：“凡信他的人，必不至于羞愧。”（赛 28:16）

398

摩西在谈义时说：“人若行那出于律法的义，就必因此活着”（10:5）。我们现在进一步确定这所谓“行”的含义。“永恒未来”的应许不断出现：“……*就可以得救*”，“……*必不至于羞愧*”，或许我们可以接着说，“就会成为雅各的教会”！什么是教会必须满足的条件？什么是与此应许相应的、行律法的“行”？回答是：“*你若口里认耶稣为主，心里信上帝叫他从死里复活*”，你就将会得救；“*凡信他的人*”，就必不至于羞愧。可见，条件就是*主耶稣*，就是*复活*，就是*信仰*。除了摩西早就揭示的这一条件之外，没有其他什么条件。我们始终明知应该服从义，却始终拒绝服从义（10:3）；而这对义的服从是唯一的条件，没有其他什么条件。以色列心里相信、嘴里说出的话是近在咫尺、准备就绪的，以色列若知道身为以色列意味着什么，教会若严肃地对待自己本身（10:6—8），这话便是近在咫尺和准备就绪的；这是唯一的话，没有什么其他的话可言。教会若有可能性——这是指没有可能性的、一切可能性的可

能性(die Möglichkeit aller Möglichkeiten ohne Möglichkeit),是指谁也不能跃入、但我们所有人都必须跃入的深渊,它就非直观地面对上述三者,即主、复活和信仰。"主"标志着无条件的绝对要求,"复活"标志绝对的陌生性,"信仰"标志着上帝之义这一绝对因素自由的主动性。然而,耶稣在其历史的一次性、偶然性、暂时性(8:4)体现为主、复活者、必须信仰者,人们可以如此承认他、信仰他;这说明这一因素与所有纯粹的观念性截然相反,它具有存在性。因此:"人心里相信,就可以称义;口里承认,就可以得救"。"心"与"口"的先后顺序在此无关紧要,甚至偏偏是心与口这点也是无关紧要的(因为称之为脚、手、眼、耳也无妨),重要的是列举这些人身器官而作出的指示:指示的是伴随着全部 399 疑难性的人偶在的(kontingent)此在和如此在,是与这种此在和如此在的偶在性相应的、作为一种回答、转折和决定的实存性。这转折和决定的实存性在耶稣身上、因而在人性可能性的范围内——即使作为一种临界状态——得以实现。这样"行"事的人就是在承认、在信仰,他——我们强调这种"行"的实存性时并未忘记这种"行"绝对是非直观的和闻所未闻的——必将因义而生。因来自律法、"出于律法的义"而生吗?是的,因为我们强调耶稣的存在性,强调承认他的口和信仰、他的心的实存性,必然是指"律法"、宗教、历史、心理。这是事情的一方面。但我们强调的是作为主、作为复活者、作为必须信仰者的耶稣的实存性,这样我们指的就是:义来了,不可能的变得可能了,不过不是来自律法,而是来自上帝之信实。这就是与应许相应的条件,是真正与应许的"永恒未来"相应的条件。我们宣称,我们认为能够揭示一点:这与非直观的应许完全相应的教会条件既不可能是未知的,也不可能是不可实现的。

> 12—15 犹太人和希腊人并没有分别;因为众人同有一位主,他也厚待一切求告他的人,因为"凡求告主名的,就必得救"。然而人未曾信他,怎能求他呢?未曾听见他,怎能信他呢?没有传道的,怎能听见呢?若没有奉差遣,怎能传道呢?如经上所记:"报福音传喜信的人,他们的脚踪何等佳美!"

作为非直观者却是直观的,作为未知者却是已知的,提出他们的终极问题,作出他们的终极回答——复活了的主就是这样站在所有求告

他的人面前的。他不是与其他宗教创始人和教会奠基者并列或对立的一位宗教创始人和教会奠基者。他是义本身，是强大、陌生和自由的义本身，所以，他是开启所有门锁的钥匙，他是穿越所有楼层的气浪，他是所有图像的焦点。生活的全部广度、深度和高度指向全然不同的、拯救和实现的全部广度、深度和高度，而这种拯救和实现是在耶稣的复活中宣告的。因此，他也是所有律法和宗教的目的。这一指示在充满矛盾的生活现象中体现出来；只要它成了问题，只要人们感觉到它的存在，只要人们试图对它作出诠释，就有律法和宗教。人们会没有感觉、没有诠释的意愿吗？在感觉、在诠释的意愿中没有潜在的对上帝的"求告"，从而也就没有对主名——主的名字说明上帝就是上帝——的呼唤吗？对折磨人的死亡厄运的意识不是同时也伴随着对（不可能的！）复活可能性的（难以理喻的！）意识吗？困境有普遍性吗？困境的影子投在福祉之上，没有福祉的普遍性也可以认识困境的普遍性并为它命名吗？没有对主的求告，也就没有"律法"和宗教，也就没有在它们身上体现出来的、对生活最隐秘意义的叩问；最隐秘的主就是对这一问题的回答。它们求告之前，上帝就已作出了回答；正因为此，仅仅因为此，它们才求告。它们要因上帝而康复，所以因上帝而染疾。在耶稣身上显明的这神与人之间的局势，其意义正在于此。耶稣凭其复活成了这一局势的"主"，他在我们的存在困境之中，在我们的叹息、问题、寻求和呼喊之中揭示了一个道理：神性拯救和神性痊愈的"厚待"乃是这种困境和叹息的隐秘之根。这种困境体现在："犹太人和希腊人并没有分别；因为众人同有一位主，他也厚待一切求告他的人，因为'凡求告主名的，就必得救'"（珥 3:5）。"凡信他的人，必不至于羞愧"（10:11）。那么，对教会而言，对任何一个教会而言，这一切意味着什么呢？难道不是意味着：凡是教会，任何一个教会，只要严肃地对待自己，就会成为雅各的教会？"凡"（"任何一个"）这措词，"犹太人和希腊人并没有分别"这断言，对以色列来说是法庭的判词还是应许的诺言？不管怎么说，这是对"信"、"义"概念作出的最明确、在保罗看来也是最重要的注释；因为，无论教会对此表示欢迎还是表示遗憾，"凡"（"任何一个"）这措词和"没有分别"这断言表明的是上帝无限的自由，正如这自由是决定一切概念的基督十字架之死的意义。应该求告这位主；他是"众人同有……也厚待一切求告他的人"的主，对犹太人和希腊人一视同仁。他为犹太人辩护，也就是在为自己辩护；他为自己辩护，不受犹太人约束，也就可以为希

400

401

腊人辩护。在所有人面前,他都是上帝。如此看来,耶稣里的上帝显然是作为主的上帝。教会若聪明,就会对此表示欢迎;因为这样的话,它若求告他这位众人共有的主,便无论如何不会被主排除在外;聪明的教会在任何情况下都会去求告主。教会若愚蠢,就会对耶稣中上帝如此显然表示遗憾;因为这样的话,它就不一定被包括在内,即使它勉强求告也无济于事;愚蠢的教会因为惧怕严厉的主而放弃求告。然而无论它愿意与否,这位主被"求告"了。被求告意味着在在的意义上被认知、被信仰、被畏惧、被热爱。是人在上帝之义面前俯首,等待永恒的生命(10:5),等待永恒的拯救(10:9、13),等待"不至于羞愧"的永恒状态(10:11)。那么这样做的人是在教会之内,还是在教会之外,或者构成了一个自己的新教会? 这个问题并不重要,但正因此教会惶惶不可终日。我们在此讨论的并非罗马、哥林多(Korinth)、以弗所(Ephesus)的几个皈依了的"外邦人"。他们只不过是另一种截然不同的转折的标记而已。我们在此讨论的也并非塞涅卡(Seneka)[1] 之类高贵的外邦人,并非虔诚的尘世之子,并非不知不觉地带上基督徒腔调的无神论者。在我们看来,他们也只不过证明了光的存在;只要在基督中,所有人——无论是否有人之义——都沐浴着阳光。我们在此讨论的不是教会可以与之竞争的对手,不是教会可以用来衡量自己的标尺,不是可以用自己来衡量教会的标尺。我们谈的是上帝的国。我们提到的那些求告主的、虔信的外邦人完全是末世论的现象,是并非由若干心理个体构成的、而是潜在地囊括了全部(无论属于哪一教会的)心理个体的现象。402 主认识他的人,这些人能够感受、服从"主认识他的人"这一现实秩序,对这些人来说满足这些条件不是不可能的。我们将这些人(谁属于这些人? 谁不属于这些人?)与教会相比。教会也不是不可能做到下列各点:满足这些条件,服从这一秩序,不对此作什么增补删汰,不试图通过某种人的"神圣秩序"充实或者扬弃注定的奥秘,而是以真诚的态度不断加入未受割礼的亚伯拉罕的后裔行列(4:9—12),勇于认识自己在上帝面前的弱点。

即是说:"人未曾信他,怎能求他呢? 未曾听见他,怎能信他呢? 没有传道的,怎能听见呢? 若没有奉差遣,怎能传道呢?"主耶稣被求告了。身处严重困境的人呼喊着,这在五花八门的律法和宗教中体现出

---

① 公元前4—公元65,古罗马政治家、哲学家。——译注

来；如果没有一种认识，是不可能发出呼喊的。这指人对上帝的认识，它是非直观的，位于一切可确定性的彼岸，然而它是作为所有律法和宗教在上帝之中的前提而产生的。这一对上帝的认识恰恰在其全部的隐秘性中是信仰，以同样隐秘的聆听、同样隐秘的传递、同样隐秘的传递者的受遣为前提。概而言之，它以隐秘的雅各教会的可能性，不，以隐秘的雅各教会的现实性为前提。雅各教会的耳朵听上帝之言，雅各教会的喉舌说上帝之言。

我们知道我们在谈什么可能性。在终结的时刻、恩典和审判的时刻，在上帝的时辰，在这“佳美”的时刻，“报福音传喜信的人……的脚踪”临近了。带来的佳音涉及上帝的国、力量和荣耀，涉及新的真理协调系统的建立，涉及新以色列。协调系统使人与上帝分开，使众人并排站在上帝面前；任何人都不是理所当然地、而都只是由于神性怜悯才属于新以色列。上帝既是真正的上帝，这一“佳美”的时刻怎么会姗姗来迟呢？这一时刻既已到来，上帝怎么会不差遣使者，他的名字怎么会不被传递、不被听到、不被信仰、不被求告呢？永远不会有、任何时候都不会有这样的疑问：是否现在真是“佳美”的或曰合适的时刻，可以去估算、期待上帝之义，即估算、期待上帝羞辱众生的忿怒和泽被众生的悲悯？这是毋庸置疑的。值得怀疑的永只是：我们是否是这样做的合适人选？值得怀疑的不是黑暗中是否出现了光明，而是教会、尤其亚伯拉罕的后嗣是否看到这种光明。　403

16—17 只是人没有都听从福音。因为以赛亚说：“主啊，我们所传的有谁信呢？”可见信道是从听道来的，听道是从基督的话来的。

“只是人没有都听从福音。”作为律法目标的话语要求服从。“行律法的称义。”对此众说纷纭，不一而足。在此，教会的困境成了教会的罪责，教会的罪责成了教会困境的原因。因为上文（10：12 及以下各节）揭示的普遍前提不能与理性普遍主义（rationaler Universalismus）相混淆，不能与一种“宗教先验性”的、一种位于一切所谓积极宗教之后或之前的普通理性宗教的理性（其实是折磨真正理性主义精神的！）前提相混淆。我们说：“凡求告主名的，就必得救”（10：13）；这里的“凡”字涉及的是恩典普遍主义，是启示的前提。这普遍主义和这前提意味着——

与所有宗教先验论恰恰相反——所有人类宗教的解构(而不是建构!),意味着宣布在要点上毫无前提可言。上帝是自由的。福音之所以是福音,正是因为它使上帝的绝对主权与所有(包括那些被认为最具超验性的!)人性的关联、中介、前提对立起来。观察问题入木三分的康德没有撰写什么虔诚理性批判(证明!),这是有充分理由的。人这方面别无他择,他只能承认上帝的自由(这种承认在康德那里表现得比蔑视他的宗教家明显!),即只能服从。服从意味着忏悔,也就是决意接受神性的、及时的或曰"佳美"时刻的、终结时刻的可能性:无论上帝发怒还是怜悯都在他面前低头,虚怀若谷地面对"主"对人提出的那些单向的、强烈的、排他的要求,面对"复活"体现出的绝对陌生性,面对无缘无故便自由的"信仰"主动性。服从意味着在习见的尘世之人身上出现了裂口和空穴,新人可以在这裂口和空穴中呼吸、活动。服从是感受力,是对上帝身上真正的、尤具神性的、迥然不同的特点的感受力,是对上帝这君主、这九五之尊的独裁者的感受力。服从因此意味着唯马首是瞻,意味着亦步亦趋,意味着甘心为了上帝的自我运动而牺牲自己的运动,意味着摒弃习见之人的一切地位和需求,意味着待命,随时准备离开我们的这一或那一处境,摆脱如今缠绕着我们的所有行为、思维和工作习惯、妥协、结盟、冒险举动,犹如钟摆完全自由地以一静止点为中心来回悠荡。这是"漫步"的自由,即不间断地、来来回回地走同一条路,从既定的一点出发以同样认真的态度把握和抨击生活,永远给源自上帝的推动力在其全部有效范围内留下空间,永远不忘记、不丢失万有在上帝之中的支点。这或许就是与福音相应的服从。然而问题在于:谁听从福音了?这里以极婉转的口吻意味深长地说:"人没有都听从",不是所有人都听从。肯定不是这些人或那些人。肯定不是若干数目的人。雅各的教会,虔信的外邦人,"按我们的祖宗亚伯拉罕,未受割礼而信之踪迹去行的人"(4:12)——可这些人是谁呢?这些人在何处呢?以扫的教会,我们的教会,尽人皆知的教会,它听从福音吗?按理说它应该听从!"基督的话"离它不远。从基督的话里产生了"道",由那些"使者"传送。从"道"里可以感觉到上帝之信实(Treue),"道"本应导致信仰之"信心"(Glaube),导致服从。可是信仰了吗,服从了吗?抑或,传"道"的使者始终是如此奇怪地无助、孤独、不知所措、徒劳无功、内心深处极为惶惑?他们面对听众、而且确实面对自己也是狼狈不堪的样子:"主啊,我们所传的有谁信呢"(赛53:1)?有教会的地方,就会战战兢兢地忏悔,

就会尊奉上帝吗？就会制造和保存距离，就会有对人（宗教人！）的攻击，就会产生人的本质结构的松动吗？就会在万幸又走完一段路程之后仍不止步而继续“漫步”，就会有一种因为是原则性的、所以是持续不断又惊又喜的专注，就会无论如何都实事求是，就会在上帝为我们设置的窘境中坚持到底，不屈不挠吗？难道不正是相反——这里必须列出教会的若干症状——会始终拒不按要求作出决裂、飞跃和牺牲；会不断向诸侯和民众、学富五车者和家徒四壁者、青年和市民、同时代人和旁观者投去斜睨的目光（他们可能说什么呢？他们会有何举动？他们是否会理解甚至误解呢？）；会令人惊讶地善于无论何时何地都在神性中找到历史和心理的一面，确定有趣的平行状态、精神的谱系脉络、显著的依赖性和差异性，发现或者杜撰所谓的“典型”，从而小心翼翼地退出上膛的子弹；会像橡皮球一样富有弹性，即使脸上挨了重拳也知道如何还击，即还以赞赏——赞赏这一拳的宗教力量；会摆出一副足以使对手气馁的友善、忠诚、无懈可击的姿态，以这种姿态甚至可以使以利亚或阿摩司就范，如果他们今天还是“使者”的话；会有一种奇妙的反弹力，这反弹力甚至能将不可能的可能性迸发出的任何微弱火花转化为可能的可能性（即为上帝所感动者的一种运动、学派、“行列”或“圈子”最新出现的喧闹和忙乱），或许还能为相应的中转站找出根据，而中转站的名称就证明这是必败的妄为；会产生一种偏执的观念，任何目光略显敏锐的人都会被偏执狂推为领袖，从而立即一蹶不起；最后会有一种不断发现避难所的能力，人在这避难所里不必再担心遭扬弃，人终于可以保持中立，无需再献出什么，能为自己“确实”固有的义而喜悦。这一切几乎是人皆有之的妄想，好像对他而言教会当然不是至高无上的，不是目的本身；这种妄想作出了自我否定。我们谈的是我们唯一拥有、了解和将会了解的教会，是无论过去还是将来都基本如此的教会；这种教会的所有上述症状仅仅表明了它现在和将来都确实是、必然是以扫的教会，非信仰的教会，闭目塞听的教会。我们谈的是我们宣布——我们不改初衷（9:1—5;10:1）——与其同心同德的教会。然而，我们并未因此淡化了，不，我们正是因此强调了：教会的困境是教会的罪责，教会的罪责正在于它不理解自己的困境即上帝的奥秘。必须记住这一切症状的症状，必须记住：是教会（不是尘世，而是教会）将基督钉在十字架上的。

18 但我说，人没有听见吗？诚然听见了。“他们的声音传遍

天下，他们的言语传到地极。"（诗 19:5[①]）

能以教会尚未听见为借口推卸罪责吗？好像人能够"尚未听见"似的！好像"基督的话"是可能"听见"、也可能"没有听见"的新闻似的！好像"基督的话"是某一角落、另一条街上的居民的超凡魅力似的！好像有谁可以说这对自己是"新"事似的！好像还有什么比未知的上帝更为人熟知的事似的！好像还有什么比"不能长此以往"这一点更为我们熟知似的！好像如果今天有一位天使从天而降，拍着桌子以他雷鸣般的嗓音向我们宣布此事，我们才可以对此有进一步的了解似的！不，我们已然听见了。无论我们是谁，我们对此事"了如指掌"。客观上我们是不可能闭目塞听的。

> 19—20 我再说，以色列人不知道吗？先有摩西说："我要用那不成子民的，惹动你们的愤恨；我要用那无知的民，触动你们的怒气。"又有以赛亚放胆说："没有寻找我的，我叫他们遇见；没有访问我的，我向他们显现。"（申 32:21；赛 65:1）

407 那么，能以我们虽然听见但未理解为借口推卸罪责吗？然而何谓"理解"？是指处于某种有利的历史或心理状态之中？是指拥有时间？是指足够成熟？是指具备道德的力量、辩证的天赋、坚定的信仰？可是，雅各无形的外邦人教会里有在这一意义上理解的人吗？有在这一意义上理解的人吗，哪怕只有一个？事关上帝，谁会处于上述状态，谁成熟，谁有时间、力量、天赋、信仰？我们难道不理解：关键在于理解我们不理解，那些不是子民的、不是理解的子民的子民恰恰是理解者的子民？上帝的自由深不可测，上帝的悲悯是无条件的，这样的上帝——"以赛亚"大胆地说了，谁还能大胆地重复呢——让那些并不寻求他的人发现他，向那些并不访问他的人作出自我启示；这我们不理解吗？这里要求的"理解"并非高耸入云的、得去攀登的宗教认识的顶峰，并非宗教力量最后的腾跃，而是指理解一点：不理解的我们得到了上帝的理解。这一点难以理解吗？

---

① 和合本作 19 章 4 节。——译注

21 至于以色列人，他说："我整天伸手招呼那悖逆、顶嘴的百姓。"（赛 65:2）

毋庸赘言，负有罪责就不是无辜。我们负有罪责不是因为我们不能，而是因为我们不愿。我们不愿放弃自己。我们不愿退下顶峰。我们不愿承认全新的协调系统。我们愿意留在我们营地的帐篷和茅屋里，而不愿让摩西率领我们迎接上帝（出 19:17）。固执地与上帝顶嘴，这一无望的行为照亮了人类和教会的真正本质。光明闪耀着，但它确实是在黑暗里闪耀。 408

第十一章　教会的希望

上帝的一体性
(11:1—10)

1—2a 我且说，上帝弃绝了他的百姓吗？断乎没有！因为我也是以色列人，亚伯拉罕的后裔，属便雅悯支派的。上帝并没有弃绝他预先所知道的百姓。

“上帝弃绝了他的百姓吗？”“光照在黑暗里。”约翰这句话的后半部分怎么说呢？是“黑暗没有领会光”呢，还是根据比较好的新阐释：“黑暗没有制服光”？就事论事，似乎前者更容易接受些。我们发现人最终的话都是一个执拗的“不！”字；我们不是只得坚持这“不！”字吗？拥护还是反对自己的实义，教会必须就此作出决定，但一旦面临这样的决定，它就暴露出自己真正的本质乃是无神论；我们不是只得坚持这教会的无神论吗？宗教裁判长认识上帝，但——出于人之爱——又不愿认识上帝，因而宁可杀害基督，也不愿放过关于上帝自由的话语听其自然；我们不是只得坚持宗教裁判长的这种撒旦作风吗？上帝自己徒劳地伸手招呼他的子民(10:21)，而且竟然有这种闻所未闻的事：即使在教会里(有哪个教会不是如此？)上帝也不断遭到背叛，背叛者即使崇奉上帝，崇奉的也不是上帝，他们使出浑身解数，试图否定上帝本身才是

上帝；——既然如此，还有什么希望呢？处于这一绝境，还有什么出路可言？对那些希望的刽子手和掘墓人来说，还有什么希望可言？犹大的以色迦略(Judas Ischarioth)有希望吗？的确，必须提出这过于苦涩的问题，不能再忘记这令人窒息的问题；如果说有希望的话，这一问题就必然是不熄的烈火，吞噬所有虚无缥缈的希望。"上帝弃绝了他的百姓吗？"离开这一问题的背景，希望就不成为其希望。

然而，在此怎么会有希望呢？以"断乎没有！"四字回答对这几乎毋庸置疑的问题，我们这样做的勇气从何而来？当然不是来自某一又可以为人辩护的论据，也不是来自现成的或争得的、有别于教会已有可能性的另外一种直观的人类可能性；即是说，既非来自一种改良教会的可能性，亦非来自一种全新教会的可能性。人类和教会实际上具备这另外的可能性，错过这另外的可能性则是他们咎由自取，是他们的罪责。这另外的可能性就是非直观的神性可能性。我们若寄希望于改良的或全新的人性，那么，上述罪责就会随之自动加重，而不会遭到扬弃。我们只能以不可能者、以上帝作为证明"断乎没有！"这四字的根据。 409

然而我们是这样证明的：作了上述考虑(9：1－5；10：1)之后，我们又以悖谬的方式解释道："因为我也是以色列人，亚伯拉罕的后裔，属便雅悯支派的"。一个不寄希望于上帝的人怎么能看到教会的希望呢？一个不在上帝面前彻底低头的人怎么能寄希望于上帝呢？一个人怎么能真正做到在上帝面前俯首，如果他没有认识到："我也是——以色列人，亚伯拉罕的后裔，属便雅悯支派的"；我也是——宗教裁判长，也是叛徒，也是桀骜不驯的，名义上是为神和为人服务，实际上是不惜任何代价试图将人从上帝面前解救出来；我也是随机应变的，虽然(10：18；19)听见了、理解了到底是怎么一回事，但却以所有这些听见、理解的内容自欺欺人，向自己、也向别人隐瞒事情的关键——关键是赞美上帝！无论我们是谁，我们必须放下武器：实际上我们就是教会以及属于教会的一切。我们在千极蹊跷的行当，我们带着这一或那一宗教活动(即使这是别具一格的发明也罢！)极可疑的印章。我们是犹太教徒、天主教徒、路德教徒或宗教改革者(对改换门庭、或皈依此教派或皈依彼教派的做法要提出严厉警告！)，我们站在形形色色的布道坛和演讲台上，或者坐在形形色色的布道坛和演讲台下(对"俗人"和"神学家"、对教士和教授都要提出不同的看法！)，我们沿着一个基督教古老大教团的(如果别无他择的话，也在一个全新小教团的！)轨道滚动。现在我们以为自 410

己了解此类“是”、“干”、“带”、“站”、“坐”、“滚”的悲剧性和幽默性。我们听到基尔克果对此颇多微词,并且认为他言之有理。我们日复一日地为这“我也是……”的状况叹息,与其说是为它的耻辱和软弱,毋宁说是为它的“荣耀”和“力量”长吁短叹。我们希望不忘它的疑难性,说的每一句话、走的每一步路都为此作证。但我们知道,这“我也是……”的状况不仅仅是人之常态,而且从上帝角度而言也是、甚至更是不可避免的。除非在人类最高可能性(这就是形形色色的宗教)的灾难中,否则不能理解上帝的可能性。除非通过上帝的断语“尽管如此!”(神人之间起作用的只有这“尽管如此!”,难道这点在教会里不是比在其他什么地方更为一目了然?),否则人就不可能得到辩护。除非是犹太人,否则便摆脱不了犹太教;除非是法利赛人,否则便摆脱不了法利赛主义;除非是神学家,否则便摆脱不了神学。正是由于教会特殊的困境和罪责,正是由于教会就其人性而言没有什么希望,所以教会有希望,有上帝的希望。

“*上帝并没有弃绝他预先所知道的百姓*。”这句话并非在安全的海岸边,并非在幸运地划开的(也不是在赶来救援的!)救生艇上,而是在渐渐下沉的轮船上说出的。对上帝犯罪,背叛上帝,否认上帝,这意味着什么?只有知道自己乃是教会以及教会的附庸,才能明白这意味着什么。倘若对此一无所知,倘若以为自己还能有比不幸的教会稍胜一筹的东西,倘若还是发现和走上一条私人的小路,以避开恰恰困扰着教会的难堪,倘若试图摆脱上述“我也是……”的状态,那么,就必定看不到上帝(作为上帝的上帝)为人设置的困境,看不到人在上帝(作为上帝的上帝)面前难以推卸的罪责,因而也就看不到希望。希望在哪里?正在教会痛苦的认识之中:我们的困境源自上帝,我们在上帝面前负有罪责。究竟是怎么回事?如果是上帝整天伸手招呼悖逆、顶嘴的百姓(10:21),如果我们从在的角度对此绝不等闲视之,以至我们根本不必

411 加入这一子民的行列,而是知道我们在任何情况下本来就属于这一子民;那么,我们就拥有自己和这一子民战无不胜的希望,而且这正是由于我们是在上帝身上撞得粉碎的。如果是上帝伸手招呼我们,那么,我们的悖逆和顶嘴即使像撒旦一样穷凶极恶,又有什么意义?我们寿终正寝的绝境又有什么意义?我们毁灭、埋葬了希望,这种行为又有什么意义?我们背叛了基督,这种行为又有什么意义?基督“以他九十高龄的苍白嘴唇”吻了宗教裁判长。“这就是他全部的回答。”恰恰这唯一

的、全部的回答构成了教会的希望，它是完全不可推论的、毫无根据可言的，即根据只在上帝本身的永恒悲悯、匪夷所思的永恒悲悯。人认识上帝，但人并未因此得救，而是因此受审。上帝认识了人，这使人得救，使人得以站立起来。上帝是初始者，因此也是终结者。上帝在摒弃，因此也在遴选。上帝在诅咒，因此也在赦免。上帝引人入地狱，因此又带人出地狱。上帝的问题在教会这一人类社会迸裂、化脓的伤口上爆发出来，他提出问题，因此也就作出了回答。上帝的一体性是发怒者与怜悯者之间的同一性，是隐秘的上帝与使耶稣死而复活的上帝之间的同一性，是以扫的上帝与雅各的上帝之间的同一性，总之，是完全不可直观、闻所未闻、却在基督的十字架上自我启示的上帝的一体性；上帝这样的一体性构成了我们的希望。由此——即是说，没有任何其他希望，无需任何其他希望的支持、中介、过渡、合作——“光照在黑暗里，黑暗却没有制服光！”。“耶和华既喜悦选你们作他的子民，就必因他的大名不撇弃你们”(撒上 12:22,LXX)。

2b—6 你们岂不晓得经上论到以利亚[的故事时]是怎么说的呢？他在上帝面前怎样控告以色列人说：“主啊，他们杀了你的先知，拆了你的祭坛，只剩下我一个人，他们还要寻索我的命。”上帝的回话是怎么说的呢？他说：“我为自己留下七千人，是未曾向巴力屈膝的。”如今也是这样，照着拣选的恩典，还有所留的余数。既是出于恩典，就不在乎行为；不然，恩典就不是恩典了。 412

“主啊，他们杀了你的先知，拆了你的祭坛，只剩下我一个人，他们还要寻索我的命。”上帝的一体性构成教会的希望，完全是悖谬和不可接近的。这种一体性只能去信仰。宁可这一体性完全隐而不见，宁可教会完全没有希望，也不要自以为又看见了或试图去看见这本来只能去信仰的现象。这一希望因为是最终的和唯一的，所以必定是极为纯粹、真正和现实的；必须清楚地认识到，此乃上帝本身，此乃提出问题因而作出回答的上帝本身。教会的处境无论怎么剖毫析芒也不过分。我们可以毫无顾忌地说，它是亚哈[1] 和耶洗别(Isebel)[2] 的教会。以利

---

① 《旧约》中信奉巴力的以色列王。——译注

② 《启示录》2 章 20 节提到的“自称是先知的妇人”。——译注

亚对这教会的指摘(王上 19:10、14)是从福音出发必须作出的指摘。这种指摘势在必行,不是昨天,就是今天;不是今天,就是明天;不在这一方面,就在另一方面。然而,每一方面本身都足以证明这种指摘的合理性。众所周知,不存在什么耶和华与巴力之间的相对关系,不可能"在两边跛行"。如果巴力在某处(比如在神学里、在布道活动中、在教会对政治的态度上)赫然显现,那么无疑他就是一家之主,因为耶和华肯定不会与他各占半壁江山。基尔克果、库特尔(Kutter)[①] 之类学者作出的指责是"绝对化"的;正因为是"绝对化"的,所以合情合理,无论如何着重强调、无论如何坦诚接受也不为过。如果事关上帝(在教会中总是事关上帝的),那么任何细节都事关全局,那么为了重申全局的疑难性任何细节再"夸张"也不算过甚其词,那么就不能哭哭啼啼地作这样的辩白:教会虽然有这种或那种巴力的特性,但属于耶和华的一样也不缺,因此可以与这样提出的间接证据的力量周旋,可以与忏悔的必然性抗衡。即是说,这里的关键并非忍耐,而是先知的急切,并非闲适的幽默,而是无畏的攻势,并非历史之义,而是真理之爱。这真理之爱快马加鞭,至少不会在对这些或那些老实人的不义(无论以色列的巴力祭司,还是丹麦和瑞士的教士,都不至于如此糟糕!)提出的指责面前退避三舍。

413

"我为自己留下七千人,是未曾向巴力屈膝的"(王上 19:18)。这是事情的另一方面,是以利亚没有看到的另一方面。他怎么能看到呢,即使他的目光对宗教史的细微之处"无微不至"?上帝的回答在此揭示的确实不是宗教史的某一潜流,而是宗教史的另一方面,是迥然不同的另一方面。听起来或许荒诞不经,但这里说的"七千"并非指七千、并非指数量(并非指"不算少得可怜的子民";余利歇尔),并非指国内不声不响的、以利亚本来可能不时遇见并如此断定和如此称呼的少数派团体。"只剩下我一个人",以利亚这话不无道理;因为先知始终是独一无二的,先知孤寂的灵魂在量上是不能增减的。这七千人并非作为七千个心理个体,而是在绝对多数的意义上是整整七千,非直观地代表着孤独的以利亚,在几近于无的意义上是仅仅七千,非直观地代表着全部以色列子民,在质量上作为于遗弃中遴选的对象、作为以扫教会中的无形的雅各教会;七千正直的人就这样直接地站在上帝面前,就是他的子民,

---

① 1863—1931,瑞士新教神学家。——译注

就是他没有弃绝的子民。上帝的回话说的是上帝对其门徒的认识永无止境(而不是也有若干人认识上帝!),是上帝的恩典涯无边际(而不是有七千受恩者!),是上帝的一体性在教会史难以估量的疑难性中获胜(而不是有这么多或那么多的人达成某种和约!)。上帝的回话说的是奇迹,是遴选,是上帝,而不是阿西西[1] 或波尔[2],不是沙漠中的绿洲(顺便提一句,方济各的阿西西和布鲁姆哈特的波尔作为一片沃土的时候尤其不是绿洲!)。因为这片沙漠里没有绿洲。诚然,遴选的非直观的质量会直观地在这里或在那里、在这个人或那个人身上存在,但这质量本身是非直观性,是奇迹和启示。正如上文所述(8:18),真理之岛在水下。我,我为自己留下七千人!在此上帝的意愿是唯独他有理,唯独他拯救。然而他的确有理,他的确拯救。以利亚并非硕果独存,并非以色列全部被弃了:因为上帝在此露面了,正是在人的所有希望告终的地方露面了,因为上帝发指眦裂只是在等待以色列孤独者的呼号,以便向这孤独者和全部以色列证明他是慈悲为怀的上帝。 414

“如今也是这样,照着拣选的恩典,还有所留的余数。既是出于恩典,就不在乎行为;不然,恩典就不是恩典了。”教会与其实义之间的关系是暂时与永恒的关系,是人与神的关系。这样,教会、所有的教会就完结了,不过或许也就得到了辩护。之所以说“或许”是因为:如果这一关系在其判决的、彻底终止的意义上本身成为上帝之言,如果人类在其毫无保留的谦恭中觉察到自己的软弱无能,觉察到自己与强大的上帝相撞而四分五裂,即如果时间的面纱在启示的永恒瞬间撕得粉碎,如果基督向人类俯下身来,那么所有教会就会得到辩护。而这些现象在发生,发生了,会发生,这些发生的现象是真理——此即我们宣告的福音。只要发生这些现象,以利亚就并非茕茕孑立,教会(所有教会、每个教会)就未被弃绝。雅各的教会“如今”已经在以扫的教会中间出现了,在注视之目、聆听之耳、聚精会神之心里出现了,在圣灵注入人心的对上帝的爱里出现了,在不仅是话语而已的话语里出现了,在众人时刻准备服从上帝意志的态度里出现了。所谓“众人”指谁?依然不是指可数的七千人,而是指一个作为数量很快就会儿近于无、微不足道的“余数”。人依然可能在露出海面的真理之岛上——溺毙,因为只要人笨拙的双

---

① 意大利地名。——译注

② Boll,德国南部地名,在今巴符州,布鲁姆哈特死于此。——译注

足试图踏上小岛，它就立即会再度被四周的潮水吞没。在此依然是“拣选的恩典”，它与所有人密切相关，但不是他们理应占有的对象，它赫然显现，但这并非意味着叫这个名字或那个名字的人得到辩护。上帝的
415 思想（关于所有人的思想！）在这些或那些人身上呈现出来，唯独通过恩典他们才是他们之所是。唯独通过恩典他们这神性的品质才呈现出来，唯独恩典（对所有人的恩典！）才会在他们身上通过恩典呈现出来。即是说，这一余数依然恰恰不能在人们试图通过直接观察人间事物发现“升华”、“高峰”、“蒙恩时刻”、“突破”、“醒悟”、“宗教改革”之类“行为”的地方去寻找。“不然，恩典就不是恩典了。”退一步说，即使余数也可以在那里寻找，那么这只有在上帝愿意让人在人性—宗教发展的巅峰状态中发现自己时才有可能，只有在那里人们“听从”（10:16）福音的情况下才有可能。然而话又说回来，正因此不能仅仅在那里寻找，这当然会使直线观察的人不悦，但确实不能仅仅在那里寻找（倘若仅仅在那里寻找余数，那么余数甚至恰恰不在那里！），而是必须也、更得以另外的方式在低谷状态寻找。在低谷状态中，全无教会史学者津津乐道的“行为”，所有时间、任何时间都只是“间歇时间”（Zwischenzeit），使上帝睁开双眼的只是上帝本身，只有上帝才能在人的可怜和失落中重新发现和认识自己本身。上帝本身的认识举足轻重，而且无论教会史的曲线呈上升还是下降趋势，无论认识的对象是野蛮的阿雷曼人（Alemannen）① 还是19世纪驯服的虔信者，均为如此。上帝因为了解他的百姓（11:2），所以没有将他们弃如敝履。人是出于恩典才被选的，这关于“所留的余数”的信息意味着耻辱，但正因为此是辩护和拯救之音。这余数“如今”在教会的苦难和罪责里闪闪发光。上帝“如今”为自己辩护，上帝“如今”证明了自己的一体性。只有这才可能是教会的希望。然而这无疑是教会的希望，正如上帝“如今”无疑在基督中显现出来，他意味着我们的困境，我们对他负有罪责。

7—10 这是怎么样呢？以色列人所求的，他们没有得着，惟有蒙拣选的人得着了，其余的就成了顽梗不化的。如经上所记：“上
416 帝给他们昏迷的心，眼睛不能看见，耳朵不能听见，直到今日。”大卫也说：“愿他们的筵席变为罗网，变为机槛，变为绊脚石，作他们

① 莱茵河与多瑙河上游的日耳曼族古称。——译注

的报应；愿他们的眼睛昏蒙，不得看见；愿你时常弯下他们的腰。”

为了清楚地说明我们谈的教会希望乃是上帝，我们再次止步，继续探讨上帝针对教会的那“不”字。只有在与这“不”字的搏斗中，雅各的教会才能出现，希望才会是纯真和现实的。“不”字体现在一个必须再次(9:31)确认的事实中，即：“以色列人所求的，他们没有得着”。他们没有得到，以后也不会得到。我们知道，他们追求的是什么：是有意玩上帝之义的戏法以建立自己的义(10:3)，是将虔诚的人扶上宝座以使人获得辩护和拯救。哪个教会不是在踌躇片刻之后便又开始如此追求？哪个人在认识到教会是如何产生的之后能否认自己也犯了如此追求的过错？实现这种追求的希望不过是痴心妄想而已。由于其本身的不可能性，由于源自上帝的不可能性，所有此类希望永远注定要失败。然而，教会在如此追求时难道不是注目于一种完全不同的、它不敢接近的事物，因为人作为人根本不能对此有所追求，因为教会若胆敢接近它就必须承认自己全部的可疑性？难道不是这样吗？在此追求本身不是过错(正相反：你们追求“他”就能得生！)，错在忘记了人在此不能追求，错在自负地以为无需已发现就能追求，错在草率地放弃了已发现的而去作无疑徒劳的追求？难道不是这样吗？

在与教会重合的人类可能性的界线边上，站着不忘记、不自负、不草率的人，他在上帝的法庭面前俯首，从而获得了义：上帝之义。“蒙拣选的人得着了”，得着了教会在追求时真正注目的东西。我们提醒自己注意，“蒙拣选的人”并非这些人或那些人，并非在这里或在那里，并非叫这样或那样的名字。蒙拣选的人是出于恩典才蒙拣选的。他们是无法证实的。他们是无法纳入计划的。他们是无从着手、无从估计的。他们不会成为教会之灯。他们不会为人师表。他们不会激励别人，不会“推动”别人，除非是“触动”别人走向永恒的生活，但即使这样的“触动”也只是以“触怒”的形式出现。他们可能在这里，也可能在那里，但无论如何不会在人们喊“在这里！”的地方。他们可能叫这样或那样的名字，但无论如何不会叫人们用以称呼他们的名字。他们作为未知者为人所知。他们初露端倪又立即无影无踪。他们“蒙选”，他们“得着”，这没有任何历史的意义，无论在虔敬的生活史中，还是在教会史所受的福祉影响里，均无一席之地。在他们身上有历史意义上的一席之地的，绝对不是他们的“蒙选”和“得着”。即是说，在他们身上、在这一他们希

417

望的载体上，教会也只能窥见上帝无限的自由和隐秘，只有在此自由和隐秘中才能窥见上帝的恩典，只有在上帝的恩典中才能窥见自己的希望。即使在他们身上，教会也只能发觉："以色列人所求的，他们没有得着。"

"其余的就成了顽梗不化的。"光照在黑暗——没有被制服！但这是在黑暗里！无望就是无望！死点就是死点！"这一"和"其他"灵魂之间、希望的载体和它们为之作为载体者之间没有连续性可言。谈不上有什么从前者到后者的移植、传染、"影响"。联系仅仅存在于上帝之中。唯有从上帝那里，后者才能如愿以偿，若不如此追求便是徒劳。对其他人而言，蒙选者并非神性的开端、神性的种籽、神性的细胞核以及诸如此类的存在，而仅仅是涉及上帝的引示（福音书中的耶稣派遣门徒只是宣告、而不是建立上帝国，太 10:7！），他们本身始终处于巨大的、唯一的和（太 10:28 中明确指出的）致命的危险之中，即可能不了解上帝，因此他们若不是引示者的话就会彻底与那些其他人同流合污，像其他人一样"顽梗不化"，与上帝可能性天各一方。依然还是这个道

418 理——教会也必须学会这样理解它的希望：上帝若不作出奇迹（在选民身上体现出来的正是上帝作出的奇迹！），就无希望可言。接着依然是这唯一的直观真理："其余的就成了顽梗不化的"。只要教会执意宣告直观真理，这句话就应该写在每扇教堂的大门上，写在每份布道的讲稿和每本宗教著作的扉页上。"其余的"和"蒙拣选的"一样，均非就数量而言。只要不是通过上帝认识上帝，所有的人就都属于这"其余的"人的范畴。上帝要通过上帝来认识，正因为此，蒙选者出现了，也正因为此，"其余的"人被排除了。只要蒙选者的此在不是在此意义上的此在，他们弹指间也会属于"其余的"人的范畴。

以扫的教会依然身处困境：上帝给予他们沉重的打击，"给他们昏迷的心，眼睛不能看见，耳朵不能听见"；由于上帝，他们的"筵席"、他们所有行为必定"变为罗网，变为机槛，变为绊脚石，作他们的报应"；上帝"弯下他们的腰"，使他们拜服在不能理解为辩护和拯救的、然而也是不可避免的审判庭下。通过显示他的仁慈，上帝如此冷酷地说出"不"字；通过对所有的人表示关怀，上帝如此无情地将众人排除在外；通过公布自己的名字，上帝如此隐秘，正是如此宣告自己为隐秘的上帝——这样的上帝乃是教会的希望：他的一体性、他的同一性、他的恩典和他的真理。正是如此，而不是以其他什么方式，他是我们在被钉十字架后又复

活的耶稣基督中的父。教会从何得到如此巨大的希望，以至它可以寄希望于这位上帝?

致局外人
(11:11—24)

> 11 我且说，他们失脚是要他们跌倒吗? 断乎不是! 反倒因他们的过失，救恩便临到外邦人，要激动他们发愤。

“我且说，他们失脚是要他们跌倒吗? 断乎不是!”我们看到，教会、每个教会都有“外邦人”、“其他人”与之对立。教会这一方是相当明确 419 的，但我们不妨观察一下这些外邦人相对而言的非教会性。相对于离我们近在咫尺的教会而言，他们没有参与聆听和谈论，他们置身度外，冷眼旁观教会的尝试，是教会败绩的见证人。他们在任何情况中都发现(尘世或某一教会在他人身上早就发现了这一点，尽管它一声不吭)人们失败、“失脚”、绊倒在一个无形的障碍上了。我们若自己也是尚属健康、未染上弱不禁风的浪漫病的“外邦人”，那么参加天主教弥撒时我们就几乎必定会有“这样可不行”的基本感觉，即使我们还不打算像海德堡教义问答手册那样使用更加激烈的言辞予以表达。我们若是“局内人”(我们大家都是这种局内人!)，我们就会认为必须清楚地看到，那些从我们角度来看的局外人日子并不比我们好过。“外邦人”总是有幸能够确认:教会未能使他们赞叹不已，未能给他们留下干大事、展宏图的深刻印象，教会对他们来说或许是可敬的，但无论如何不是可信的。外邦人虽然听到别人宣称教会传布的是上帝的圣言，但在他们看来这点并无确凿的证据。对教会的困境和罪责，对非难教会的神性之“不!”，置身度外的局外人有敏锐的嗅觉。他们看到了局内人无法反抗的狼牙棒。从上帝角度必须对教会发出的指摘，事实上无论理解与否也始终从“尘世”的角度发出了。然而正因为此，尘世对教会的指摘必须在上帝对教会的指摘的意义上加以理解，而不能在其他什么意义上。即是说，不能将教会的困境和罪责相对于尘世而言不断体现出来的无力、尴尬以及彻底的不可信性理解为一种最终的、形而上的现实。教会并未了结，并未制服，教会没有完，即使“外邦人”在教会这方面的发现

再清楚十倍也罢。上帝不让身处困境、负有罪责的尘世跌倒，教会作为尘世可疑的巅峰亦是如此。“尘世”和“教会”的状况只是相对而言的。
420 怎么谈得上一者所有必为另一者所无呢？它们都与上帝对立，唯有这一对立才是绝对的。诚然，从上帝角度来看教会是“完了”，但尘世同样也“完了”，以色列和外邦人一样，都“完了”。总之，它们（因绊脚的石头、跌人的磐石，9:33）失足不是要让它们跌倒。

“*反倒因他们的过失，救恩便临到外邦人。*”教会的困境和罪责是上帝非直观“行程”中的一站。在从遗弃通往遴选、从“不！”通往“是！”、从以扫通往雅各、从法老通往摩西的行程中，上帝行使了自己绝对的自由，宣告了自己的在，实现了自己与尘世的和解（9:22—23）。正因为此，这一站并非最终的已在，并非与上帝之义和上帝之荣耀并列的形而上学的第二者，而是忿怒的乌云，只不过乌云暂时遮掩了上帝永恒之义及永恒之荣耀，暂时遮掩了上帝助众人一臂之力的意志，暂时遮掩了教会的希望。“他的怒气不过是转眼之间，他的恩典乃是一生之久。一宿虽然有哭泣，早晨便必欢呼”（诗 30:6）[①]。遗弃只能作为遴选之光的阴影而存在。上帝之“不！”只是上帝之“是！”必定朝向此时此人的另一面。以扫只有在他不是雅各的情况下才是以扫。法老非直观的顽梗和摩西非直观的奉召，两者证明的是同一种上帝力量。接受上帝启示从而置身于困境和罪责之中的人必定要替接受上帝启示并在其中获得希望的人承担责任。前者是以色列，是教会。后者是在前者的失误和灾难中诞生的。“因他们的过失，救恩便临到外邦人。”“罪在哪里显多，恩典就更显多了”（5:20）。遴选意味着将人从遗弃这一必然命运中拯救出来，这种拯救以闻所未闻的方式具有可能性甚至现实性。上帝之“是！”只能存在于上帝之“不！”的转折之中。雅各因为不是以扫，所以得以为雅各。摩西的奉召若非顽梗得不可救药的法老的奉召，就不是摩西的奉召。于是救恩因教会的过失临到外邦人。然而，救恩临到外邦人，这是如何体现出来的？是如此体现出来的：确实有针对人的所有不义的神性恩典。它（上帝之义）与其说是被无法无天的人之不义，毋
421 宁说是被教会的人之义挡住了去路。这种与教会的相对（以及消极）对立，即是外邦人信念的有益要素。外邦人惟独在与教会相对的意义上才有合理性。上帝执意不断在教会面前显示自己无所不能，教会的人

---

① 按和合本应为 30 章 5 节。——译注

工作品必定不断在上帝身上撞得粉碎，这样形势就产生了对局外人有利的变化。教会将基督钉在十字架上，这样福祉就降临到外邦人身上。

“要激动他们发愤”(9:19)。上述状况使人产生这样的想法：“局外”和“局内”心理个体之间存在一种形而上学的对立。不过，这种想法随即会烟消云散。对立双方其实是同一种神性行为的对象、载体和工具。遴选作为神性的可能性始终也是被弃者的可能性。上帝之“是！”也会映射在上帝之“不！”的低谷里，恰恰因为这是彻底的神性之“不”。雅各对上帝的思念也是雅各富于挑战性的对以扫的偏爱。摩西奉召，但在其使命的神性源泉方面，顽梗不化的法老也同样有份——即使法老只是通过“发愤”、不安而得以共享神性源泉也罢。这种“发愤”和不安必然意味着蒙选者的此在，也就是展示了神性自由和对被弃者的恩选。正是这种“发愤”、不安——从人的角度而言——构成了教会的希望，构成了最终的话语。藉此话语可以在主观范畴内描述非选民那里发生以及必定发生的现象。教会的“失脚”——它的失败、不可信、周围勉强的幽默感，以及约瑟隐而不露的损失——是为了使它重新认识在这一切中体现出来的上帝自由，是为了使它重新具有一份有益、有利、有莫大希望的“发愤”和不安的心情，是为了使它重新对上帝——敞开心扉。如果这种认识、这种不安心情、这种开放态度失而复得，教会的困境和罪责就实现了目标，因而到达了终点，即在上帝中获得了满足。

12—15 若他们的过失，为天下的富足，他们的缺乏，为外邦人的富足，何况他们的丰满呢？我对你们外邦人说这话，因我是外邦人的使徒，所以敬重我的职分。或者可以激动我骨肉之亲发愤，好救他们一些人。若他们被丢弃，天下就得与上帝和好；他们被收纳，岂不是死而复生吗？ 422

“若他们的过失，为天下的富足，他们的缺乏，为外邦人的富足，何况他们的丰满呢？”因上帝的现实性而失足，因上帝而毁灭，因上帝而死亡，这是一种充满希望的现象。谁遇上这种现象，那么他可能跌倒了，但跌倒只是为了在同一块绊脚石旁重新站立起来，即使说，并非最终跌倒，并非在一种形而上学、凝固、绝对和超越时间界限的意义上的跌倒。因上帝而跌倒，这意味着——因为上帝是上帝——因为上帝自由的缘故而有重新站起的可能性。那些从外部断定教会失误和“缺乏”的人必

须估计到这一点。这种结局不是结局。“天下的富足”、“外邦人的富足”是教会的困境和罪责，是以色列的失误和“缺乏”。这种“缺乏”在基督十字架受难中体现出来，惟独在基督十字架的光芒照耀下才为世人所见。因为在这一灾难中，在目睹这一灾难的过程中，上帝作出了启示：他并未放弃他的自由、非直观性以及“永能和神性”(1:20)，他要亲自和独自做上帝，君临一切人工作品之上。这在哪里显示出来，这在哪里被人目睹，无论在内还是在外，那里就会在这“显示”和“目睹”之中遴选，那里就响起“厚待一切求告他的人”(10:12)的复活之主的宣言，那里上帝的恩典就赐予屈辱者。十字架的彼岸是(上帝显示的、被上帝擦亮眼睛的人目睹的！)非直观的复活。在此上帝已经证明和证实了自己，在此上帝已经提醒世人注意他是万有之源、创世主和救世主，在此上帝在人类财产的丰足上展示了坠落、负数、空穴、失误、匮乏、非直观性，从而展示了他自己财产的丰足。他自己财产的丰足！即他的义、他的正数、他的财富、他的仁慈、他的直观性。人类财产的丰足性上显示出的空穴有尽头，正如这种丰足性本身有尽头一样。但上帝的丰足性、支撑负数的正数却是没有尽头的。教会的尽头是上帝丰足性的起点，这种丰足性不仅仅是无尽的，而且是永恒的，即是说，它不仅仅局限了、而且还扬弃了与之相对的有限性。在它之中没有什么蒙选者和被弃者、外邦人和犹太人、局外人和局内人，因为在耶稣基督里万众归一。如果说，教会尽头的消极意义(基督十字架的意义！)是上帝从所有人类界限自我解放的行为，是上帝恩选的和神人和解的可能性和现实性，是永恒瞬间在时光中的闪现，那么它积极的意义(基督复活的意义！)就是永恒之光本身，是绝对不与任何时间并列的永恒，是复活者之生，是正在进行和已然完成的拯救，是通过遴选排除遗弃的可能性。若教会的终结在考虑之列，那么最终的事物亦在考虑之列(死亡的扬弃，11:15；林前15:26！)；哪里可以确定“缺乏”(有益的“缺乏”！)的存在，“丰满”(尚在迥然不同的意义上有益的“丰满”！)就在那里叩门——冷眼旁观教会败绩的人应该意识到这一点。至于教会完了这一点，大概只能两股颤颤地认定，最好根本无法认定，因为若知道教会完了之后会怎样，谁能忍受得了？

“我对你们外邦人说这话，因我是外邦人的使徒，所以敬重我的职分。或者可以激动我骨肉之亲发愤，好救他们一些人。”恰恰“局外人”必须聆听这些话并加以思索。教会的困境和罪责说明了他们的合理

性。局内人被弃之日，便是他们蒙选之时。上帝独有的荣耀审判以色列，却拯救了他们——他们几乎不够格的世俗性体现出的全部缺陷几乎是任何时刻都无法辩护和掩饰的，他们全部的人性弱点无权、但愿也不会提出任何严肃的要求，但上帝独有的荣耀拯救了他们。他们的使徒是保罗，在保罗看来，福音正是向他们宣告的，因为他们的缺陷和弱点构成了一种比喻，比喻的对象是面对上帝、获得上帝辩护的人的裸露和贫乏。而与这种人截然相反者恰恰因为其健康的丰足性，恰恰因为充满了自己的义，所以绝对不是站在上帝面前，也绝对不会获得辩护。然而正是这一现象也使保罗稽留于*以色列*，不断使他返回*以色列*，逼他像路加剀切中理地指出的那样，始终在*以色列*开始宣告福音。"外邦人"的缺陷与以色列的富足形成反差，意味着对上帝的开放性，但正因为此这种缺陷不是别的，而是所有人——即也包括以色列——面对上帝的处境，是具有以下特征的局面：人自己的义意味着对人的审判，在这种义的彼岸，神性赦免的"尽管如此！"四字对以色列也同样有效。反言之：赦免是尘世之子人性缺陷的彼岸意义，但何从得知这一点？若不是在人类最终可能性、最高可能性、宗教可能性的穷途末路中认识到每个人在上帝之中的意义，何从得知这一点？事实上始终是从投降的教会、而不是从其他什么地方向尘世宣告宽恕的。尘世是镜子。如果说一方面教会不得不以屈辱但又充满希望的方式在这面镜子中认识自己，那么另一方面没有这面镜子尘世就无法在其与上帝的关系上认识自己。不过在此务必牢记一点，"教会"与"尘世"不能理解为历史现象，而应理解为辩证现象。神人之间在质上的无穷差异宛如一把铁夹子，将教会和尘世夹在一起。这夹子一半遗弃人，另一半遴选人，但绝对不允许将人分为被弃者和被选者。如果说一些人不得不因另一些人而不安、而"发愤"，那么，后者也只能在使前者具有合理性的事物中看到自己的特点，只能在这样一种事物中看到自己的特点：这种事物会毫不踌躇地"救"前者中的"一些人"，使他们脱离顽梗不化的状态，从而说明即使他们的永恒前途也是拯救，而不是沉沦。"外邦人的使徒"若不是既面向*犹太人中的外邦人*也面向*外邦人中的外邦人*，就不是耶稣基督的使者。外邦人若坚持认为凡犹太人皆是被弃者，若坚持认为教会完结了，也就不是上帝的选民。

*"若他们被丢弃，天下就得与上帝和好；他们被收纳，岂不是死而复生吗？"*教会的"被丢弃"体现在这样的事实中：尝试聆听和谈论上帝之

言，人在教会中所作的这至高无上的最终尝试被判为泰坦式的举动，是绝无成功可能的行为，给人带来的负担远远超过任何其他尝试。证据是：教会将基督钉在十字架上。教会寻求上帝，然而遇见上帝后又丢弃了他，因为教会无力把握他。认识了这一灾难，“天下就得与上帝和好”。教会中的旧人在其可能性的巅峰上成了上帝的罪人，难免因上帝而死；若如此，“与上帝相和”(5:1)的新人就诞生了。“……我们作仇敌的时候……借着上帝儿子的死，得与上帝和好”(5:9)。若非在教会的崩溃中，又能在哪里看到这“作仇敌”与“和好”的状态？法利赛主义的“了结”过程纵向贯穿于保罗暂时性的一生，若非在此“了结”过程中，保罗自己又能在哪里踏上新世界的门槛？恰恰是*正在崩溃的教会*，恰恰是*正在自我了结的*法利赛主义，由于这着重标出的性质而获得了一种最终的生存权利。外邦人对*这种*犹太人极感兴趣，尘世对*这种*教会极感兴趣。对人类而言，至关重要的是必须不断有这么一个所在，在那里可以从人类已有的可能性中得出其最终的结果，以便上帝可能性的结果在人类显然的不可能性中呈现出来。现在我们知道了，“丢弃”不是最终的断语，对全部人类生活的尝试而言不是，对教会中所作的尝试而言也不是。同样，“和好”、“与上帝和好”这些闻所未闻的话也不是最终的断语。是什么等候在“丢弃”的彼岸？是“接纳”，是*上帝的可能性*对人的不可能性的接纳，是起源与现状的*一体性*，是不*朽*者对必朽者的吸引，是时间的*永恒化*，是*全新的*苍穹和*全新的*大地。这一切也都在等待教会的不可能性。如果说，教会比任何其他地方更清楚地显示出何谓“丢弃”，那么，教会也比任何其他地方更清楚地显示出何谓此世此人被“接纳”入与上帝的一体性。如果人确实聆听和谈论上帝之言，如果普天下都在宣讲福音(*真正的福音*，不是什么基督教！)，如果实行的教会方案是上帝的方案，*在那时*——“在那时”该说什么呢？在那时就没有什么时间了，但也就有一切时间了！不如说“*在那里*”，以免在时间角度上产生对末世论可能性的误解；*在那里*，以教会为代表的人类可能性与其意味和蕴含的、即上帝自身独有的可能性相叠合；*在那里*，不仅是和解，不仅是与上帝相和，*而且是“死而复生”*。换言之，并非教会的被丢弃，而是教会的被接纳、雅各教会的实现相当于耶稣基督那一天的破晓，相当于我们欢欢喜喜盼望的——但仅仅是盼望的——上帝荣耀的显现(5:2)，相当于*在上帝中得救的世界*。哪里有希望，那里——这正是要对“你们外邦人”、对你们这些旁观的局外人说的话，尽管你们是这

426

样的人(只要你们作为这样的人!)——教会就也有希望,恰恰教会有希望,那里的一切希望就是对教会而言的,因为一切希望都包含在教会的希望之中。如果说有康复的转折,那么这种转折必定产生在尘世发病的地方。我们等待什么?我们等待从在的角度上聆听、从在的角度上谈论上帝之言。如果说有什么现象值得引起(而且事实上也是不断引起了!)人类普遍的注意,那么,这就是在大墙之内发生的现象:在大墙之内,人们不断地尝试,而且是不断徒劳地尝试聆听和谈论上帝之言。

> 16—18 所献的新面若是圣洁,全团也就圣洁了;树根若是圣洁,树枝也就圣洁了。若有几根枝子被折下来,你这野橄榄得接在其中,一同得着橄榄根的肥汁,你就不可向旧枝子夸口;若是夸口,当知道不是你托着根,乃是根托着你。

427

"所献的新面若是圣洁,全团也就圣洁了;树根若是圣洁,树枝也就圣洁了。"圣洁的"新面"、圣洁的"树根"是最终的、末世论的可能性。这可能性是教会的实义。而作为教会的实义,它是教会的法庭和希望。在这可能性上,教会产生了,而且必定不断产生。在这可能性上,教会归于羞耻,而且必定不断归于羞耻。在这可能性上,教会不至于羞耻(5:5;9.33;10:11),如果它在无可指望的时候仍然指望的话(4:18)。千万不要读到这新面和面团、树根和树枝的比喻就产生误解,似乎这里是指教会与其起源和终点之间的一种"有机的"、连续的、内在的关系。或许,保罗说"新面"和"树根"时想到了犹太始祖,想到了来自以色列的选民(11:9),但即使如此,这些历史人物也只是作为上述末世论可能性的载体,而绝不是指某种地上或地下的历史传统,不是指某种内心世界的联系。因为,在所有这些直观形象的措词中凸现出来的是起始和终结的圣洁性,是中间部分在圣洁性中的一席之地,是我们所知的以扫教会与我们不知的雅各教会之间的关系。极超越、极神奇的上帝圣洁性,沐浴在无人能近的光华之中的上帝圣洁性,这便是教会的希望。它之所以是教会的希望,正如我们在上文读到的那样(11:13—15),乃是因为恰恰在"教会"的位置上,人类的困境和罪责只能理解为与这一答案相应的问题。这种希望使教会于其全部非圣洁性中得以圣洁化,并且不断使其得以圣洁化。

"若有几根枝子被折下来,你这野橄榄得接在其中,一同得着橄榄根

的肥汁，你就不可向旧枝子夸口；若是夸口，当知道不是你托着根，乃是
428 根托着你。""保罗是城里人——耶稣则来自乡村"(里茨曼)。不，保罗运用这个从园艺角度来看不可能的譬喻确实不是因为这个缘故，而是因为在此涉及的难以理喻性排除了一切可能的譬喻。从纯种橄榄树上剪下若干枝条：遗弃教会。聊以充数，将野橄榄枝条嫁接在纯种橄榄树干上：遴选局外人。两者都是令人难以置信的。然而事实确实如此：上帝不让寻找他的人遇见，却让不寻找他的人遇见(10:20)，这完全因为他是上帝，因为他要向这两种人证明自己是上帝。他是圣洁的树根，从这棵树上剪下来的即使是良种枝条也难以继续生长，而嫁接在这棵树上的即使是野生枝条也会汲取养分而存活。这并不是说，野生枝条本身优于良种枝条，外邦人本身优于犹太人，局外人本身优于局内人。与其说具有所谓自由野生性的局外人傲睨教会中人，毋宁说相反的情况或许还有几分可能。即使局外人在上帝面前暴露出来的弱点不是更糟，那么它至少不比局内人本身尚属可敬的人之义出色。我们务必注意：人若一丝不挂，上帝会感到满意；人若童真未泯或是显得可怜巴巴，就能在上帝面前得到辩护和拯救；人能这样仅仅是因为站在上帝面前，因为上帝的恩典，而不是因为有"外邦人的"、非教会的、享受人生者的品格。他们的弱点仅仅是这种令上帝满意的弱点的譬喻！无论是天然本性，还是无产者的质朴无华，无论是宗教"俗人"有口皆碑的或不断作为要求提出的那种"非神学的"思想和言论，还是其他什么软弱意识、下意识或无意识，包括教会的意识，都做不到这一点。在人那里发生的一切，从本笃会修道院的祈祷练习到社会民主党民众之家的世界观社团(Weltanschauungszirkel des sozialdemokratischen Volkshauses)，是同一把梯子上的各级横木。精神上的贫乏(然而是作为绝对的非教会性)，宣布耶稣为有福者并使外邦人成为上帝面前的义者；还从未有人能以此贫乏自夸，因为这样的贫乏——亘古未有。神性的赦免可能性对外邦人来说是存在的，而对局内人而言是不存在的；但局外人也只能将这种状况视为奇迹来顶礼膜拜，
429 而不能当作自己的特权、自己的优势来大肆宣扬。

"若是夸口，当知道不是你托着根，乃是根托着你。"这就是说：亲爱的外邦人、旁观者、无神论者、自由德意志人、社会主义者、大自然之友(或者其他什么你引以为荣的身份)，如果你实在忍不住要因自己的土生土长的、"自主自治的"的与上帝的关系(或者你对此还有其他的称呼)凌驾于教会之上——也许你之所以忍不住要这样作，是因为你自己

又在某一小教会中，那么这丝毫不能改变以下事实：你（在最幸运的情况下）以那使教会变得不可能的可能性为生，你（在最幸运的情况下）在教会无理的地方有理，你（再次重申：在最幸运的情况下！）置身于对教会来说必定成为“不！”的“是！”之中。即是说，你赖以为生者位于你的可能性和教会的不可能性的彼岸，位于你的“有理”和教会的“无理”的彼岸，位于你的“是！”与教会的“不！”的彼岸。“根托着你。”要是认为也可能相反，认为你自己真实、纯洁、诚实、世俗所以可能是根、是神性的源泉，这无异于自大狂！乍一看，你似乎摆脱了教会的困境和罪责，但是逼迫和审判教会的东西你也摆脱不了。只有现在这同一样东西将你从“自夸”里解放出来，你才是你之所是！但谁以此“解放”而自夸，谁就与教会一起陷入同样的困境和罪责；他就不再是局外人，而是早就是局内人，甚至有过之而无不及，他就是折下的枝条（也可能是折下的野枝条！），与他飘飘然想凌驾其上的教会并无二致。

19—22[关于这点言犹未尽：]你若说，那枝子被折下来是特为叫我接上。不错，他们因为不信，所以被折下来；你因为信，所以立得住。你不可自高，反要惧怕。上帝既不爱惜原来的枝子，也必不爱惜你。可见上帝的恩慈和严厉，向那跌倒的人是严厉的，向你是有恩慈的。只要你长久在他的恩慈里，不然，你也要被砍下来。　430

“那枝子被折下来是特为叫我接上。”这当然是顾盼自雄的断言，那些“局外”的选民总是如此出现在“教会”面前。非得如此吗？不如此不行吗？显然非得如此：上帝及其王国（或曰“生”或曰“决定”）是在今天、是由我们、是在今天由我们发现、把握、理解、体验、经历、表达、实现和传播的。离开老路，砸碎旧碑，制服“前人”，推倒“大事之前”的偶像！这样我们的日子就来临了。

对诸如此类的言论，只能说“不错”！有谁打算在原则上否定如此言论的可能性？神性的穿堂风在这里吹开一扇门，又在那里关上另一扇门；神性的自由在这里解放人，又在那里围困人，在这里制一装饰用的花瓶，又在那里造一盛秽物的容器，在这里传播光明，又在那里铺开阴影；在这种情况下，上述言论时有所闻。只要是有某种意义，只要并非本来就是纯粹的误解，这种言论、这种情绪至少构成了关于重要真理的譬喻。在时间中生活是一种乐趣；作为对上帝的赞美，局外的选民为

什么不应哼起这支时间之歌?

然而,"他们因为不信,所以被折下来;你因为信,所以立得住"。这是选民的标准,它至少警告大家要谨慎从事。考虑自己在上帝之国的地位,是危险的。将自己视为救赎史中的人物并与他人一比高低,是危险的!对自己是谁是什么了如指掌,认识得过于清楚,是危险的。倒不如将此事完全交给上帝去办,让他去认识我们。因为,这一切是真的还是同时也是谎言和臆想,要对此作出断定难道不是基于上帝的知识?遴选的根据乃是信仰。遗弃的根据乃是"不信"。可谁是信者?谁是不信者?信与不信,根据在上帝本身;而这对我们来说是非直观的、难把握的、吃不准的。是根,是根做到了这一点。难道野生枝条(与根相比!)在什么方面比折下的良种枝条更胜一筹不成?

431

因此:"你不可自高,反要惧怕"。"8章28节及以下数节中对救赎胸有成竹的语调在此谈不上余音袅袅"(余利歇尔)。不,完全可以说是不绝如缕!因为在那几节里说的话出自"爱上帝的人"之口,而爱上帝始终源于畏上帝。我们现在又读到:正是这种惧怕,唯独这种惧怕,构成了认识的起点。信仰并非某种人们可以炫耀、可以在上帝和世人面前自高自大地卖弄和夸口的东西(如"虔敬")。面如土色地认识到上帝就是上帝,信仰就源自这种认识。不是源自这种认识的就不是信仰,而是"不信",是咎由自取的遗弃。对救赎胸有成竹,或曰"救赎的肯定性"(即使可用这个有争议的词),无论如何不是某人可以在某处提出反对(或赞同!)某一教会的理由。没有什么比宗教改革者的误解更可怕的误解了!上帝拥有决定权,他的严厉和他的恩慈(作为他的严厉,作为他的恩慈!)一样乃是日日常新的。严厉的目光在注视着!恩慈的遴选是有效的!"救赎的肯定性"若无极其特别的双重注定,救赎的肯定性若是在后来新教的意义上,那么它比外邦人的异教更糟糕!"夏甲(Hagar)的使女之心偶有所得便自鸣得意,然而正因此她被逐出"(施坦霍夫)。必须记住,局外人在教会面前经常以胜利者的姿态说的那些话,其实始终是宣布一个新教会诞生的钟声,而这个新教会无需久等便会陷入旧教会的困境和罪孽,很快便与旧教会一样属于那些折下的枝条了。"上帝既不爱惜原来的枝子,也必不爱惜你。可见上帝的恩慈和严厉,向那跌倒的人是严厉的,向你是有恩慈的。只要你长久在他的恩慈里,不然,你也要被砍下来。"俗人将自己的世"俗"性当成善性大吹大擂,尘世之子意识到自己的"世"俗性欣喜若狂,而我们要提防这些俗人

和尘世之子，甚至要超过提防所有吃教会饭的。局外真正的选民是不会高呼那种胜利者的口号的。

23—24 而且他们若不是长久不信，仍要被接上，因为上帝能够把他们从新接上。你是从那天生的野橄榄上砍下来的，尚且逆 432 着性得接在好橄榄上，何况这本树的枝子要接在本树上呢！

教会的希望坚定不移、颠扑不破。“赶散以色列的，必招聚他”（耶31:10）。遗弃和遴选都是源自上帝。两者都始终是难以理喻和深奥莫测的。然而，比起对不断寻求上帝者的遴选来，对从不寻求上帝者的遴选更加难以理喻、更加深奥莫测。他们完全应该寄希望于恩典，与教会一起希望，为了教会而希望。

目　标
(11:25—36)

25—27 弟兄们，我不愿意你们不知道这奥秘（恐怕你们自以为聪明），就是以色列人有几分是硬心的，等到外邦人的数目添满了，于是以色列全家都要得救。如经上所记：“必有一位救主从[①]锡安出来，要消除雅各家的一切罪恶。”又说：“我除去他们罪的时候，这就是我与他们所立的约。”

“我不愿意你们不知道这奥秘（恐怕你们自以为聪明）。”盼望意味着：执着地注目于毫无希望的现实，认识它的相对性，认识作为其彼岸 433 意义的、非直观地追求的目标。这毫无希望的现实隐含着双重意义，唯有通过间接地认识希望才能打碎这一现实的封闭性和难以理喻性。如

① 保罗在第26节引用了七十士希腊文本的《以赛亚书》59章20节，但显然将原来的ἕνεκεν Σιών改成了ἐκ。这是否如Beza推测的那样是缩写或者誊写时的笔误？我至少表示怀疑，尽管这种说法似乎言之凿凿，尽管就我所知，所有的评论都采取默认以撇开这一难点。“先知所使用的言说更合于主题”，加尔文这句话言之有理。这ἐκ是保罗用的词，我暂时也不敢作Beza那样的推测；既然这样，就必须在阐释时对ἐκ加以考虑，下文也正是这样做的。

此毫无希望的现实就是“奥秘”（神秘）。保罗所说的“奥秘”也许就是我们称之为悖谬的现象。奥秘是罪人的此在，罪人阻碍了耶稣基督日子的破晓（帖后 2:7）。奥秘是起干扰作用的、生者和死者面对复活时的非同时性（林前 15:51）。奥秘是起初甚为可疑的男女合一的联姻（弗 5:32）。奥秘主要是作为人言的福音本身，然后神言从这人言中凸现出来。“多少次更长久的延迟使我们感到绝望，产生了奥秘的名称”（加尔文）。从教会的角度来看，神人之间的局面也体现为“奥秘”。我们面对着一个令人难忍的谜：我们直接认识的始终只是以色列的困境和罪责，只是以扫的教会；教会中产生的与其说是教会所愿意作出、愿意成为的启示，毋宁说自始至终完全是遮掩的过程；另一方面也有不为教会所知、始终与所有教会失之交臂的启示和遴选。这一奥秘首先必须如此来理解：我们不能与之擦肩而过，不能对此视而不见：挡住我们去路的乃是上帝设置的难解之谜；有鉴于此，必须促使上帝亲自亮相，“有信心的绝望”和“我们让你们希望”是最终的人言；“自以为聪明”的偶然想法，即人们对偶然的种种暂时现象之谜惯有的态度，对上帝设置的难解之谜却并不合适。面对教会的困境和罪责而产生的“偶然想法”都是些迫不及待的、只能在主观上加以解释、自以为是的情绪，如兴奋、激动、失望、伤感、骄横、悲壮。产生这些情绪往往是由于对局面的最终症结所在缺乏认识。务必注意，教会与上帝国之间的对立是无穷尽的（9:6）。在这种对立中，凡是人都不可能站在有理的一方。人唯一能做的只是诚惶诚恐地思念那位在此对立中的有理者。任何人都不可能做到对人这无理的一方表示绝望、却又不首先对自己本身表示绝望。任何人都得不到从此不信教会的许可，除非他同时停止自我辩护。任何人都不可能做到在此不再盼望。我们面对教会的奥秘时，面对的是上帝的奥秘。正因为此，唯一合适的行为就是盼望。

434

*“就是以色列人有几分是硬心的，等到外邦人的数目添满了。”*教会的灾难向我们展示了一幅景象，我们难以想象其中哪一局部上竟然会没有上帝存在。“万有都是本于他，依靠他，归于他”（11:36）。他使教会承担的任务成了一项必须提出的任务。他意味着完成这一任务乃是根本不可能的。他恰恰使人在此对他难辞其咎。他在此宛如一把铁夹子使人动弹不得，从而向人表明自己乃是唯一的上帝，乃是相对于他们的困境和罪责而言的彼岸，乃是他们希望的目标。这位上帝遴选了扫罗，又为了遴选大卫遗弃了扫罗。为什么？因为他是上帝。“我的灵魂

在助我的上帝面前沉默。"正是这种闻所未闻的行为构成了神性的行为，构成了要求沉默的行为，鉴于这一行为人们可以盼望，必须盼望。假如不是如此闻所未闻，就不是神性的行为，人们除了沉默和盼望之外就另有他择。上帝将自己遮掩、隐藏起来，使以色列无法看见，使自己对以色列来说成了不可辨认者和不可能者。人作为人，是不能认识上帝的。他们视而不见，听而不闻。无论他们如何立志、寻求、思索、努力，全都无济于事。他们没抓住关键，也必定抓不住关键。他们没有做到忏悔，不能也不可做到*真正的*忏悔，"尽管他们几乎像狗扑飞蝇一样扑向忏悔，但最终还是扑了个空"(路德)。这就是所谓"硬心"，就是以扫教会的状况。然而以色列由它的上帝安排的窘境恰恰因为*如此*巨大，茫无涯际，所以它有一个*真正的*彼岸，在上帝本身中有一个*真正的*终点。上帝构成了一切此岸的彼岸，对茫无涯际的事物而言也是终点。 435
正因为"硬心"源自上帝，所以*首先*它只有"几分"，只是相对的；全体被弃者的对面始终是那非直观的"七千人"(11:4)，这七千被选者在其窘境中得到安慰，在其窘境中得到拯救：始终和到处使神人天各一方的那道高入云霄的大墙变得透明了(即如果奇迹出现，也就是"始终不"和"到处不"!)：上帝认识他的臣民。*其次*，这"硬心"充其量只是人的时间性定义。作为时间的临界值，永恒显然是"硬心"的终点；作为时间的起源，永恒显然是"硬心"的目标。"硬心"的终点和目标是"外邦人的数目添满了"(11:12、13)这一末世论的可能性。显然，人类可能性的穷尽必定"先"于这上帝可能性，旧人的死亡必定"先"于新人的诞生，教会的灾难必定"先"于拯救的降临。在*上帝之荣*和*羔羊之灯*的照耀下，得救的外邦人在不见神殿的耶路撒冷倘佯(启 21:22—24)。一旦了解终点和目标，就应该注目于以色列的"硬心"这一毫无希望的现实，就应该默默无语地盼望。

"*于是以色列全家都要得救。*"失落者得救，无可辩护者获得辩护，死者复活；这一切与他们的灾难必定同一源头。教会代表了接受上帝启示的人。这类人完结了，屈死了。这就是在教会中爆发出来的约瑟的损失。*上帝*在人身上作出启示从而创造了*新人*，唯有如此才谈得上拯救、辩护和复活。新人非直观地有助于旧人，意味着旧人的意义、目标、满足，正如旧人在其难以测度的"硬心"中也有助于他，至少标出和保留了他在这个世界上的位置，当然也在不断地损害他的名誉，为他受苦，等待他。这"他"就是"以后要来之人的预像"(5:14)。这将来的新

人，由上帝启示而得到拯救、辩护和生命的人，与来自以色列的选民一起构成了在基督中被选的外邦性（Heidenschaft）。在此务必注意，我们指的并非历史的现象，并非心理个体的总和，并非有意无意“皈依基督教的外邦人”——或许存在“皈依基督教的外邦人”，但在这方面他们的在充其量只有示范的意义。我们指的是外邦人（只要他们意味着在基督中由于蒙恩而被选的人）的贫穷、缺陷、盲目和无望，这些与以色列的富足、健全、饱和、可靠形成鲜明的对照。新人、“雅各”、选民堪称上帝所造之人，这点在他与其兄长、即与作为人而聆听和谈论上帝圣言的“以扫”之间的巨大反差中体现得再清楚不过了。选上帝的人必须让位于蒙上帝选的人，这点说得再清楚也不为过。这就是非说不可、非听不可的话，就是双重预定的意义所在，就是对上帝“奥秘”的揭示，就是他经久不衰的自由的目标。一旦说了听了，即一旦上帝在人身上作了启示，不可能的、末世论的可能性就出现了：接受了启示因而只能让位、衰减和灭亡的人获得了拯救、辩护和再生。作为失落者，他获得了拯救；作为不可辩护者，他获得了辩护；作为死者，他复活了。不可能的事在基督中变得可能了：上帝不仅通过忿怒、而且也以迥异的方式即通过悲悯表明和证实了自己确是上帝。在其他情况下，通过某些直接的、在历史和心理上发生的拯救、辩护和复活，无法帮助那些在他们可能性的巅峰之上、即胆敢聆听和谈论上帝之言的人。而在这种情况下（“于是”），在复活的未来，在对上帝非直观存在性的观照中，人“要”（即将会）得救。而且这是对以色列全家、对全部教会、对所有教会而言的。它们就成了以后要来者、应验了的预言、启示的活水潺潺流过的河渠。“有坟墓的地方才有复活”（尼采）——然而，只要有坟墓的地方，就有复活。教会在哪里（不是因为人的表决，而是由于上帝的判决！）告终，就在那里发轫。它在哪里彻底陷入不义，它的正义就在那里初露端倪。哪里的教会（从上帝角度出发！）无一例外地完结了，那里的教会就都没有完结，就都是彼岸的指示、门槛、路标，就都是希望的佐证，就都是耶稣基督的使者，就都是上帝在人间的茅庐。哪里有外邦人以关于上帝自由和上帝悲悯的福音、以与此福音如影随形的全部屈辱和希望向教会布道，那里就确实响起了教会针对外邦人的布道钟声，这种布道就如在保罗身上可以看到的一样，无论怎样迫不及待、热情洋溢、欣喜若狂都不为过。卑躬屈膝的教会就可以、也应该昂首挺胸，着手展开自己的实义。失落的教会就会成为拯救福音的载体。惊骇的教会也许、必定会

谈论可以与之翻越大墙的上帝。意识到无情界限的教会也许会不倦地勇于接受自己震撼人心的无限任务。第二个以赛亚关于万民应该听从的上帝奴仆的预言然后就会在那儿实现。十字架之言在哪里为人们所认识，在哪里构成了挡住肉之去路的上帝不可能性，那里人们就会认识到构成了灵中和真理中的上帝可能性的现象：基督复活了。

"'必有一位救主从锡安出来，要消除雅各家的一切罪恶'……'我除去他们罪的时候，这就是我与他们所立的约'"(赛 59:20;27:9)。我们通过回忆《旧约》的末世论强调，我们认为应该视为解开"奥秘"的钥匙的，实际上是神性的可能性，我们认为应该视为我们所处的教会暧昧发展史的目标的，实际上是神性的可能性。我们谈论的是终结事物本身，是耶稣基督在末日审判时再来(Parusie)现象本身。他意味着"外邦人的数目添满"，意味着对未获拯救的人而言的神性之"是"的奇迹。他是救世主。他是从在的角度而言站在上帝面前的、合二为一的个体；在这一个体中，"遴选"制服了、吞噬了"遗弃"。他从"锡安"来，从上面来，从教会非直观的基础来(对教会的遗弃同样基于此)，来自上帝之冕的荣耀。王者之尊严、王者之权力与他同在，创造意味着他的出现，他不在任何时间中出现，因为他的出现意味着所有时间的奥秘、扬弃、奠基和永恒。因此他的所作所为也是闻所未闻的："消除雅各家的一切罪恶"，扯下所有此时此地裹着雅各非直观教会的必然性、局限性、谬误性、以扫性(Esaumäßigen)的外袍，缔结源自上帝本身、唯独源自上帝的新约。这缔结的新约体现为"除去"、勾销、清扫、删汰、消灭种种罪孽，体现为人类向他们此时此地丧失殆尽的与上帝的一体性的复归。我们又面临言传的界限，就此住口。这界限正是"硬心"的终点，正是难以理喻的上帝之路的目标所在。 438

28—32 就着福音说，他们为你们的缘故是仇敌；就着拣选说，他们为列祖的缘故是蒙爱的。因为上帝的恩赐和选召是没有后悔的。你们从前不顺从上帝，如今因他们的不顺服，你们倒蒙了怜恤；这样，他们也是不顺服，叫他们因着施给你们的怜恤，现在① 也就蒙怜

① 我不再主张删除第 31 节中第二个 νυν(现在)。在第 30 节中的 πότε(当"甚么时候")之后，读者也许以为在此会出现 τότε(当)，不料出现的却是 νυν(现在)。这就是此处几乎令人难以忍受的末世论张力。

恤。因为上帝将众人都圈在不顺服之中，特意要怜恤众人。

“就着福音说，他们为你们的缘故是仇敌；就着拣选说，他们为列祖的缘故是蒙爱的。”我们现在尝试一语道破这三章的主旨。我们发现“教会”乃是一种具有双重含义的事实。人的天性和人的文化这双重含义在教会之中得到了充分的体现。——只要从人类实用操作规程的观点来看，基督的救赎福音与教会的人工作品是两相对立的，那么在教会中，人类对上帝的敌意就一览无遗了，人的无动于衷、人的误解和反抗就以其极精妙、然而又是极朴素的形式表现出来，两个世界之间就出现439 了一个“死点”。在此死点上，相对的神性力量即使再强大，竭尽全力也难越雷池一步。在死点的此岸，教会追求并如愿以偿地造就了的那些虔敬因而具有合理性的人似乎以其知识、行为、祈祷筑起了最后一道不可逾越的街垒。人为对抗上帝所作的一切似乎在这种人身上集中体现出来，而且堪称武装到了牙齿。因此要“清除庙堂”！正因为此，鉴于这种人的状况，认为神人直接沟通的看法是想入非非，必须彻底放弃。然而也正因为此，鉴于这种人的状况，间接沟通是可能的，上帝赦免和上帝怜恤是可能的。直接通道的使者、赦免的证人、怜恤的容器是相对于这种人而言的其他人，是局外人，是尘世人，是外邦人，并在他们的贫乏、被弃、听任摆布这些直观现象中呈露出来。在他们那里，上述街垒被拆除了。在他们那里，不难发现神人同在。在他们那里，上帝的法义(forensische Gerechtigkeit)获得了荣耀。上帝有意在这些其他人身上表现自己的尊荣和体恤，所以这些作为教会目标和教会结果的人必定作为福音的“仇敌”位于界线的此岸。罪孽必定显多，以便恩典更显多(5:20)。然而，外邦在哪里呢？在这种“敌对状态”、“滔天罪孽”以及这一局面的全部失落性中体现出来的、不与以色列团结一致的外邦在哪里呢？——然而只要从神性非直观操作规程的观点来看，基督的福音与不配作上帝之言的载体的教会这两者绝不能是互相对立的，因为前者不是别的，而恰恰是出于对上帝之敌的恩典所作出的启示和遴选；只要恰恰无可辩护、无可挽救的人获得了神性的应许，只要这些不顺从的440 人从一开始就享有上帝的体恤，从一开始就必须为他的尊荣效力(“为列祖的缘故”，为亚伯拉罕、外邦人以及信仰的缘故)；那么显而易见，那些局内之人，恰恰那些局内之人是“蒙爱的”。虔敬的人表现出违背上帝这种危险的自大，他们就在教会之中成为牺牲品和被弃者。外邦人

的法义就在教会之中赢得了空间。这样一来，教会就是寻求赦免者的团体，因而也是圣者的团体，就是失落者的团体，因而也是得救者的团体，就是死者的团体，因而也是生者的团体。这种人、这种认识、行动、祈祷的教会人的困境和罪责之中，就集中体现出人类的所有希望，集中体现出闻所未闻的、对人无意之中的一切所作所为的辩护和拯救。他们本身、这些虔敬者本身就是——外邦人：作为间接通道的使者，他们抵达直接通道的终点；作为人之义这一灾难的证人，他们成了复活的证人；作为忿怒的容器，他们成了怜恤的容器！哪里有不是真正与外邦一起处于这种有福状况的以色列呢？倘若以色列敢于站到其列祖列宗被选的基石上，倘若教会有勇气——完全由亚伯拉罕的信仰推动和制止——牺牲、奉献、隐退、谦恭、实事求是、严肃认真，那么，转瞬之间它就会伟大起来！伟大是由于不再伟大，伟大的原因仅仅在于上帝的体恤！

“因为上帝的恩赐和选召是没有后悔的。”“难道他们的不信，就废掉上帝的信吗”(3:3)？“这不是说上帝的话落了空”(9:6)。“上帝并没有弃绝他……的百姓”(11:2)。相对于局内人而言，局外人体现出正义；相对于局外人而言，局内人陷入不义；从教会与尘世之间的这种对立性之中，产生出直观的操作规程；而比这种正义、不义和直观操作规程更具真理性的始终是教会的实义。这实义涉及神性的非直观操作规程，即上帝亲自、唯独上帝赐予或剥夺正义和不义。这实义涉及上帝的自由，即上帝既审判也扶持教会，既无情地净化也满足教会。上述这些真理性的真理是上帝，而不是其他什么。上帝的恩赐，上帝的选召只通过遗弃他的选民而得到证实，始终不能也不会不通过遴选他的被弃者而获得证实；这两者在上帝中是非直观的一体。试图在每一教会中表达出来的人类要求是不能转让的，即使实际上所有教会都无法满足这一要求。只要人意识到这一要求就必定产生使命，而这使命是没有后悔的即不可撤销的，即使实际上有此意识的人也会被卷入一切人性的灾难。只要人认识到自己的困境是上帝安排的，自己的罪责是对上帝而言的罪责，就必定有一种可能性赫显眼前，这种可能性不是封闭的，即使人（我们谁都不知道还有其他的状况！）除此之外便无希望。 441

“你们从前不顺从上帝，如今因他们的不顺服，你们倒蒙了怜恤；这样，他们也是不顺服，叫他们因着施给你们的怜恤，现在也就蒙怜恤。”“他谈论的却是上帝在他的教会里的奇特统治权。他的教会拥有上帝选民和教会的名称和声誉（作为以色列民众），因不信的缘故遭到遗弃。

而那些从前并非上帝选民的不顺服者如今接受福音，信仰基督，从而在上帝面前成了正义的、有福的教会”（路德）。上帝在他的教会里行使统治权的方式方法的确是奇特、悖谬和罕见的。黑暗、遗弃、以扫性、“不顺从”首先是所有人性的公分母。完全非直观地与这“从前”相对立的是启示的“如今”这一由此及彼的运动。“如今”在永恒瞬间的、耶稣基督之日的光芒照耀之下，“你们”，你们这些外邦人、局外人、无可挽救的人、毫无希望的人“倒蒙了怜恤”！如今被弃者蒙选了，雅各的教会在他们身上显形了。如今上帝的洪钟响起，宣布他们的时辰已经到来。然而以何种方式？他们所蒙的怜恤在其与人不顺服的傲气的尖锐反差之中，在选民被拉出被弃者行列这一现象中，在光明与黑暗的对立中，显示出力量即神性。怜恤是上帝的怜恤，这是因为、这体现在：怜恤在对442不顺服者进行无情揭露和无情惩罚的同时也对他们这些不顺服者（难道有谁不在这些不顺服者之列？）表示关怀。上帝的怜恤若不能体现出上帝的神圣性，就谈不上是上帝的怜恤。我们探讨的是在基督之死和基督复活中体现出来的怜恤。被选者得到上帝的关怀即基督的复活，被弃者得到揭露和惩罚即基督之死。但上帝的怜恤也是被弃者的遭遇。有此遭遇的被弃者只能支持被选者，因为后者的事业无疑也是前者的事业。即是说（即对被选者而言）：“因他们的不顺服，你们倒蒙了怜恤。”然而，上帝的怜恤又是真正和有力的怜恤，这是因为、这体现在：他在被弃者身上揭露和惩罚人的不顺服，只是为了对这些不顺服者（我们不厌其烦地重申：有谁不在不顺服者之列？）表示关怀。挟裹着被弃者的黑暗是由于怜恤之光才成为黑暗的（“他们也是不顺服……因着施给你们的怜恤……”），然而“如今”（即永恒的“如今”，它在那里飞升，在这里坠落，无论在那里还是在这里都显出了上帝的自由和王者之风！）被选者同样别无他择，必定也支持被弃者，后者也承受着前者的重负，前者也会得到施予后者的怜恤。这是所有人性的一个全新的公分母，它在启示的“如今”以非直观的方式变得直观（unanschaulich anschaulich wird）。

“因为上帝将众人都圈在不顺服之中，特意要怜恤众人。”里茨曼就此写道：“始于第 9 章的探讨以此令人安慰的可喜结论告终”。我们回过头来，惊讶地发现我们面对的其实是一个令人极为不安的公理。在这一公理之中也许可以找到解开全部《罗马书》（而且不仅仅是《罗马书》！）的钥匙。保罗（不仅仅保罗！）谈上帝、义、人、罪、恩、死、复活、律

法、法庭、拯救、遴选、遗弃、信仰、爱、希望，谈耶稣基督的日子，但他指的是什么？拼写这些原始词语必须运用怎样的范畴？回答这些问题的关键在于是否理解这一句话。它是衡量一切的标尺和天平。它对每位听众和读者而言本身就以自己的方式制定了*双重预定*的标准，它显然试图阐释这*双重预定*的终结意义。必须要言不烦地表述这里探讨的神性之"圈"、神性之"怜恤"，必须要言不烦地表述两处提及的"众人"——虽然简明扼要地表述后一处的"众人"不无危险，可能被加尔文视为那些"愚不可及"的人(nimis crasse delirant)。这里是隐秘的、未识的、难以理喻的上帝，对他来说没有什么是不可能的，他是主，是我们在耶稣基督之中的父。这里是上帝的可能性，它近在咫尺，丰富多彩，但又是不可思议的。这里是上帝思想的起点和终点、途径和目标。这里是信仰的对象(信仰本身永远不会成为"对象")。这里是基督教(凌驾于一切"本质"之上)的本质。教会有希望。希望即在此。没有什么其他希望。但愿教会能把握这一希望。"记住这句要领，它诅咒全部尘世和人类之义，仅仅赞扬上帝之义，惟独通过它才能获得信仰"(路德)。 443

> 33—36 深哉！上帝丰富的智慧和知识。他的判断何其难测！他的踪迹何其难寻！谁知道主的心？谁作过他的谋士呢？谁是先给了他，使他后来偿还呢？因为万有都是本于他，依靠他，归于他。愿荣耀归给他，直到永远。阿们！

"*深哉！上帝丰富的智慧和知识。他的判断何其难测！*"深奥(在此必须提出与本书初版的观点相反的看法)就是难测。他作为 Deus absconditus(*隐形的上帝*)在耶稣基督中是 Deus revelatus(显露的上帝)，这便是《罗马书》的内容(1:16—17)。注意："具有*这一表语*(Deus revelatus)的乃是*这一主语*(Deus absconditus)"——唯独这论断才可能是《罗马书》的、神学的、出自人口的上帝之言的内容。可能是，也应该是。以明智的审慎态度重新领会这种内容，是一项可能的任务，也是一项(鉴于局限它的不可能性！)充满希望的任务，同时要清楚地意识到这样实际上"并未做什么"。相反，"这一主语(Deus absconditus)具有*这一表语*(Deus revelatus)"这论断，亦即*灵本身*，神性真理的富足，神性之"是"的存在性——这在《罗马书》里并无记载，这即没有说也没有写，然而也的确并未"做"，因为这根本不可能是人类努力的对象。如果 444

这发生了，那么有此言行的就不是人，而是上帝，就是出现了奇迹。以敬畏之心指向上帝及其奇迹，这是施洗约翰的立场，它构成了人类努力和成就的最外围的界线。“谁心中藏着这使徒书，谁就携有《旧约》的光明和力量”，路德也许是经过深思熟虑才说出这句话的；因为《新约》的光明和力量谁也不可能“携有”，这不可能作为《新约》的光明和力量出现，这不是与前一情况并列的某一情况。只要真诚地实现了前者，便谁也没权觉得“若有所失”，即没权说在保罗的书信里和神学里“失去了”这、这启示本身、这“积极的”和不仅仅是言语而已的东西。他带着以下问题转向上帝本身：为什么这在任何书（包括三福音书！）里都无记载，为什么这根本不是人的业绩？神学可能成功地促使他带着这样的问题真正转向上帝本身，真该感谢不尽。上帝的非直观性可以在上帝的作品里被“晓得”（1：20），上帝的难测性可以在上帝的深奥里被“参透”（林前 2：10）。要认识上帝，就得静静地面对他祈祷，而他在人难以企及的光芒笼罩之中。始终面对他隐而不露、深不可测的丰富性、可能性、生命、荣耀！始终面对他隐而不露、深不可测的智慧、思想、法庭、途径以及由此及彼的进程！始终面对他隐而不露、深不可测的知识——他就这样在我们认识他之前认识了我们，对我们这些没有他的人毫不放松！

“他的判断何其难测！他的踪迹何其难寻！”为什么遴选？为什么遗弃？我们过去和现在都不得不一再提出这样的问题，又总是得到以下回答：这是因为，如果上帝不是以如此高深莫测的方式遗弃和遴选的话，如果他不是在其从胜利走向胜利的隐秘步伐中证实自己是上帝、即是有意和将要怜恤众人的上帝，上帝就不是上帝了。

“谁知道主的心？谁作过他的谋士呢？”（赛 40：13）“谁是先给了 445 他，使他后来偿还呢？”（可能是约 41：2 中水族之王鳄鱼说的话！）直接认识上帝？不可能！参与上帝的决定？不可能！控制他，约束他，使他承担义务，和他建立一种相互关系？不可能！没有什么“联邦神学”（Föderaltheologie）！他是上帝，他自身是上帝，唯独他是上帝。这就是《罗马书》中肯定的“是！”。

“因为万有都是本于他，依靠他，归于他。愿荣耀归给他，直到永远。阿们！”奥勒留（Mark Aurel）① 在其《沉思录》中几乎一字不差地

① 121—180，古罗马皇帝，其著作《沉思录》（向怀宏译，北京中国社科版，1988）为基督教思想史上之要籍之一。——译注

说过同样的话。在一首月神颂歌中甚至在一枚魔戒指上，也发现了这儿句套语。斐洛(Philo)[①]及其他一些人对此也非一无所知。众所周知，希腊神秘主义和后期犹太教一样对这几乎了如指掌，但它们为什么不知道应该更响亮、更清楚、以更能使人震惊、更能予人希望的方式将这说出来呢？保罗这里是借用，但为什么这借用即使在历史事物的平面上也比原话更像原话？不管愿意还是不愿意，保罗若不以人皆可闻的、咄咄逼人的、予人希望的方式将这别人也知道的说出来，试问，他怎么能使这章具有一个堪称意味深长的结尾？ 446

① 约公元前30—公元45，古犹太神学哲学家。——译注

第十二至十五章　巨大的困扰

伦理问题
(12:1—2)

1—2 所以弟兄们，我以上帝的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是上帝所喜悦的，你们如此侍奉，乃是理所当然的。不要效法① 这个[现存]世界，只要心意更新而[即将产生]变化，叫你们察验何为上帝的善良、纯全、可喜悦的旨意。

"所以弟兄们，我……劝你们"。在此重新(6:12—23;8:12—13)强调的伦理问题若非意味着巨大的困扰还能意味着什么呢？关于上帝本身的思索对一切人的行为而言都意味着巨大的困扰。只要交谈者不能察验事理，不能把握话题(难道有谁交谈时不是这样?)，那么任何关于上帝的交谈也必定有失和谐，必定以这种巨大的困扰告终。伦理问题敲起警钟，明确提醒人们注意：此类交谈的对象并无客观性，并非超世

① 权衡再三，我采取了这包含不定式的读法，因为在我看来，鉴于这两个动词的实质内容，一向明察秋毫、见微知著的保罗是不可能以直接命令的方式提出这"劝告"的；另一方面，命令式在这里显然比较方便，随手可得，即(尽管从句法而言，不定式与第一节关系一致)可以解释为是后来文本含义越来越模糊的结果，而不是相反。

界或后世界(Über-oder Hinterwelt),并无形而上学性,并非心灵体验的宝藏,并无超验的深度,而是众所周知的、自然和文化中的人生,而且是人的此生;只要恰恰这些交谈者本身每分每秒都必须极实在地生活,实际上也的确以某种方式生活着,那么这就是人的此生。伦理问题的出现意味着:确保在此类交谈过程中使用的概念具有经常强调的那种实存性,确保我们唠唠叨叨不断重复的套语"上帝本身,唯独上帝"标志的不是一种神性之"物",不是一种对立的观念性,而是"难测"的神性关系,我们作为人就置身于这一关系之中。人在世上的所是、所有、所为都处于动荡和紧张的状态,在人的所是、所有、所为上产生的这些概念和套语恰恰体现出抽象的非人性和远离世事性。如若理解这些概念和套语时"脱离了"它们的对象,不是始终将它们与我们日常生活的具体性反向联系起来,那么对它们抽象性的误解之大莫此为甚。为了理解《罗马书》,建议大家赶紧去读各种纯属世俗的文献,尤其是报纸。因为,思想如果是真实的思想,就是生活的思想,因而也就是上帝的思想。正是由于注目生活,思想必须踏上逶迤的曲径,必须漫步走向无际的远方。正是而且唯独在其轨迹万花筒一般光怪陆离的动荡性和紧张性中,思想才能适应生活。因为生活本来就不是简单、直接和明确的;简单、直接和明确的始终只是各种现象的表面,而永不是其深度和关联,永不是一切现象置身的危机,永不是证据确凿的现实。正是作为辩证的思想,思想才符合它的目的,即探寻生活的深度、关联和现实,导致对生活意义的澄悟,使赋予生活意义成为可能。假如思想的途径较直接、较少曲折、较易一目了然,这无疑说明思想的途径与生活、即与此生所处的危机擦肩而过了。具有教条主义特征的并非所谓"复杂的"思想,而是众口交誉的"简单"思想,这"简单的"思想总是自以为知道它实际上一无所知的事情。真正的思想之所以不能具有这种人们经常希冀的直线性,之所以必须如此不合人情和远离世事,乃是因为它本身并非意味着生物功能,而是意味着问题——回答这一问题是所有生物功能的可能性。因为,作为寻求这种答案的问题,它本身并非行为,而是前提。然而,没有什么自在的前提,只有行为的前提;由此便有上述曲里拐弯的真实思想之路,这弯路不断引起唯理智论者对真实思想的指责。但是不能置这指摘于不顾。确切地说,思想的辩解词只保护纯粹的思想、上帝本身的思维。但我们只知道思维行为,思维行为则不言而喻也是生物功能。它只有非直观地分享一份前提的纯粹性,才能受到保护,才

447

448

不会被怀疑它的复杂性只是心血来潮的偶然，才不会去选择其他“较为简单的”思想。只要保罗在《罗马书》中首先也是践行了一种思维行为，我们随之也如此，那么，它的辩证法作为神性思想的反照具有合理性这点就并非不言而喻的；那么，我们就不是理所当然地为我们的思想是一种生活的思想而感到问心无愧；那么，我们就虽然认为应该、事实上却不能将那种对模仿保罗“教义”的特殊“伦理”的需求视为多此一举、毫无意义而加以拒绝；那么，我们显然就只能忍受来自伦理问题的巨大困扰。伦理问题提醒我们注意：虽然远离世事，却恰恰因为适应无数的具体事物而具有合理性，这并非思维行为本身，而是它的非直观本原和纯粹前提。伦理问题提醒我们注意：上帝的真理即使在至高无上的思维行为中也始终不是已在的和理所当然的。然而奇怪的是，恰恰围绕思维行为四处扩展的日常现象的要求告诉我们：关于上帝的交谈并非为交谈而交谈，而是为上帝而交谈。关于上帝的思想对所有人的所是、所有、所为起困扰作用，在同一意义上，伦理的问题也必须困扰这种交谈，以提醒它注意自己的对象，必须扬弃它以赋予它理所当然的关系，必须使其死以使其生。即是在这一意义上才说“弟兄们，我……劝你们”！稍安毋躁，你们这些参与思维、朝圣、祈祷的人；中断你们的思想，以便它成为一种*神性的*思想；中断你们的辩证法，以便它的辩证性*永在*；中断你们对上帝的认识，以便它是它所意味着的：它本身就是巨大的、大有裨益的困扰和中断，这是上帝在基督中为人安排的，旨在将人召回他平安的王国！

我“*以上帝的慈悲*”劝你们。这里没有打开另一本书，甚至没有翻开另一页。这里并非倡导一种与理论并列的“实践”，而是要确定我们源自的“理论”正是*实践的理论*。我们谈了“上帝的慈悲”，谈了恩典、复活、宽恕、圣灵、遴选、信仰——在各各不一的众多折射中始终是同一种未造之光的光芒。完全是伦理的问题，完全是“我们怎样生活？我们该做什么？”的问题，而不是某种对偏僻事物或对自在思维的的罕见兴趣使我们不断注目于那非直观的角度，注目于那无人能近的光华。当前的局势（1世纪的罗马和任何时代的任何地方）在其全部的具体性中（1:18及以下）构成了我们的出发点，我们由此出发踏上了逶迤的思想之路。*如此的*世界，我们在其中必有所愿和必有所为的世界，成了我们沉思的起因，我们想：这世界是什么，亦即我们在其中如何生活，我们在其中该做什么。现在一个未解的大难题

449

作为世界的本质赫然呈现在我们面前，基督、上帝的慈悲作为这一难题中的答案赫然呈现在我们面前。正是因为“上帝的慈悲”作为这一问题（未解的大难题！）中的答案赫然呈现在我们面前，所以它必定成为针对我们的“劝”，亦即对我们来说，它（作为这一难题中的这一答案！）必定更加尖锐地提出这曾是我们出发点的问题。“上帝的慈悲”无需放弃它的彼岸性，就构成了与它相对的此岸性的最终规定。我们再度面对我们此在和如此在的此岸性问题，再度（现在不可避免地得到了对此的引示而）面对生命、意志和行为的问题；上帝对人的关系，人类此岸性的扬弃，对所有对立者、第二者、不同者的最彻底的攻击，这些正如我们不断发觉的那样乃是其彼岸性的意义，上帝自由的意义。然而正是在其全部彼岸性中，这些作为“劝”却是此岸的。这种“劝”的地点无论如何不可能是以下人类高地之一；好为人师的善人惯于在这些高地上进行道德说教，奉召和未奉召的先知惯于在这些高地上高瞻远瞩，自封的和真实的殉难者惯于在这些高地上为人类呼天抢地。如果说这地点是一个教会的话，那么无论如何是这样的教会：它意识到自己与所谓“颅顶世界”（Schädelwelt）之间存在着最终的、牢不可破的团契一致性，它将希望全部寄托在上帝身上。如果说要有什么伦理的话，只可能是对一切伦理道德的批判，亦即只可能是我们生活疑难问题在原则上的、或许始终是在其运动轨迹的每一点上产生的三百六十度角旋转。这主要意味着对人的所有意志和行为进行积极和消极评价时都必须慎之又慎，并非因为这些评价可能过于不留余地，而是因为这些评价可能留下过多的余地。从上述高地传下来的、从自鸣得意的教会中传出来的声音永不可能是人类急需的巨大困扰，而是此岸的彼岸性，是人性的和过于人性的东西，即使它煞有介事地作超验状也罢。说些“反对”别人的话同时又不毁掉自身，做不到这点就最好还是在团体里一声不吭。在伦理的疑难性问题上，多说一句还不如少说千句。决定性的话在此始终只会说明这一疑难问题（在所有人身上和对所有人而言！）确实存在。决定性的话必须不留余地，而不留余地的只是这样的话：它（表面看来“在理论上”，实际上百分之百是“在实践上”）越过所有（所谓的！）的中间环节，直接指向上帝的慈悲这我们生活疑难性问题唯一充足的理由和瞄准的目标。不留余地的只是这样的话：它恰恰在其不留余地的彻底性中是慈悲的话，是理解的话，它在其此在和如此在中理解个别

450

者、邻近者、具体者，从而正是在这此在和如此中理解普遍者，理解从在的角度而言的东西，理解无论何时何地均非具体的东西，理解本质性的东西。“劝”永不会是纯粹的要求，“劝”是“使恩典起作用”这一要求，是让那些为其所不是而是其所是者起作用。恩典意味着：不判决，因为已经判决了。恩典意味着：在邪恶世界的忙忙碌碌中感到问心有愧是理所当然的，但正是在这种良心受到责备的理所当然性中，存在着良心得到安慰（但绝对不是“问心无愧”！）这一闻所未闻的全451 新可能性。”劝”既然是“使恩典起作用”（与路德、陀思妥耶夫斯基一起反对方济各主义和托尔斯泰），就意味着在已在者中察觉、揭示、呼吁先在者，永不、绝对不将先在者视为一种与众不同的、本身就与已在者并列或本身就凌驾于已在者之上的存在。“如诗篇所说，基督的国就在仇敌们中间”（路德）。“劝”只能在以下地点进行；在那里，法利赛人和税吏完全站在一条线上；在那里，敢于规劝者没有也无意分别良莠，他们并不狂妄，比如并不自以为获得所谓“基督的推动”（Christusimpuls），根本没有在道德方面对蒂尔皮茨（Tirpitz）①、贝特曼一霍尔韦格（Bethmann-Hollweg）② 或列宁等人耿耿于怀，不过他们也许觉察到，自己生活的疑难问题与这些人物触目惊心的疑难问题不过是五十步笑百步而已，由于某些原因程度不同，但却极为相似，他们的疑难性是另外一种完全不同的、可怕得叫人鸦雀无声的疑难问题的剪影。即是说，只有在规劝者的口袋里已经装着计划草案和相应的起诉书时，才有可能“劝”。一切在人类高地上居高临下宣传的所谓伦理道德在其竭力追求而终不可得的绝对声调中，在其刺耳、嘶哑、乏味的噪音中暴露无遗，这种噪音只能不断证明恶人和好人的泰坦精神（Titanismus）以及审判所有泰坦精神的法庭。人的义基于人的不义，只有在如此情况下，换言之只有“以上帝的慈悲”才能劝。

我劝你们“将身体献上”。我们记得，在关键的段落（6：13、19）曾经读到：恩典作为复活的力量只是让我们的“肢体”顺从，将肢体“献给”针对我们自己的神性异议。这里恰恰是对“身”、对“肢体”提出了要求。452 因为人本身，我们所认识的直观的、历史的人，就是肉体。“以上帝的慈悲”，基督中的新人对肉体提出了全面的怀疑，“没收”了肉体。正是伦

① 1849－1930，德国政治家、海军部长。——译注

② 1795－1877，德国法学家、政治家。——译注

理任务的这种理由和方向，正是它不可扬弃的彼岸性，赋予它严肃性和力量。人面对伦理任务没有任何退缩的可能性。没有什么完全是内在的、完全是心灵的、完全是思想上的服从。因为就此问题而言，“内在”、“心灵”、“思想”不是（从下往上看）“身体”的高级功能之一，就是（从上往下看）基督中的新人，两者必居其一。若是“身体”的高级功能之一，便不可能严肃地与这一身体的“低级”功能泾渭分明，这些功能便不可能继续拒不服从；若是基督中的新人，巨大的困扰便源自于此，“身体”的旧人不可能摆脱这一巨大的困扰。注目于恩典，注目于任何人都不配、也无权得到的“上帝的慈悲”，注目于作为每个人唯一希望的由死向生的危机，唯有如此，人置身其中的神性关系才会体现出主张和强求顺从的绝对性，伦理道德才会体现出末世论的张力。没有这种张力，伦理道德就不成为其伦理道德了。恩典意味着神性的急不可待、欲壑难填、永不知足。恩典意味着若非全部便不接受。恩典反对所有权宜之计，包括不可或缺的临时过渡状态。为官、就业、从政的公民多么希望问心无愧，现代路德教具有与人为善的软弱性，它也知道如何不断地使他们感到问心无愧，而恩典却是砍向问心无愧的良知之根的一柄利斧。期望或者担忧恩典会是“理论家”和神秘主义者安卧的床榻——没有比这更糟糕的误会了（6：15—16）。以避免这种路德教的误会为由，将伦理建筑在内心世界的目的概念之上，而不是建筑在对所有目的批判否定的概念之上，将伦理建筑在善行和理想之上，而不是建筑在对罪孽的宽恕之上——在不无道理地为自己的在而忧心忡忡的（道德的！）人所作的各种自卫尝试中，没有什么比这更狡黠的了。面对恩典满腹狐疑，将人的恩赦和实现视为两种相互割裂的功能，在恩典的彼岸转向所谓“生活的尝试”——在急于起跳、急于呼唤伦理的新皈依者的各种度量规则中，没有什么比这更愚蠢的了。没有什么能比这更有把握地使“身体”重新获得自己的权利。除了通过恩典，没有其他方式可真正地、真正在伦理方面使人陷入不安。唯有在一切层次上坚持恩典的观点，作为所有伦理意义所在的对人的绝对攻击才能得到保证。 453

“当作活祭，是圣洁的，是上帝所喜悦的，你们如此侍奉，乃是理所当然的。”就神人之间的一般状况而言，这里描述的基本伦理行为的、“理所当然”事上帝的意义何在？上文（6：19、22）曾称之为“成圣”。在此必须对此概念条分缕析。使什么成圣，这意味着为了上帝选取它，准备它，献上它，提供它，正如祭的概念更为鲜明地表达那

样。基于上帝慈悲而劝人，就是让人将自己的身体即自己直观的历史的此在献“祭”。祭意味着人为了上帝而作出的牺牲和放弃，意味着无条件的馈赠。如果人本身是这种牺牲和放弃的对象，是作为馈赠的物品，那么他的祭就不是其他什么，而是无顾忌地承认难以探究的上帝对他的怀疑和“没收”。这祭是他通过必须不断进行、永远不会完结、向上帝的慈悲和自由的回归而不得不作出的牺牲。我们在第9—11章里接触了双重注定的思想，以此才能最清楚地认识这祭、这种牺牲的残酷和伟大。基本行为中的“劝”使我们回到上帝那里，只有以上帝的名义才能劝。“伦理学”问题与“教义学”问题是同一的：Soli Deo gloria！（唯有上帝的荣耀！）一切下文还要论及的次要伦理行为都必须与这基本伦理行为相联系，以它为发源地，从与它的关系里获得自己“活”、“圣洁”、“上帝所喜悦”、善即以生命的目的为准绳（6:23）的特征。同时我们也要注意，祭并非一种使上帝的意志得以实现的人类行为，所谓上帝的意志在其中得以实现是指献祭者通过自己的行为成了上帝的工具。不，与其说是这样，毋宁说祭是为上454 帝的荣耀、应上帝的要求（因为上帝要获得荣耀）而作的一种“示威”或曰“表态”，但其本身却是与任何其他人类行为一样善或一样恶的一种人类行为。无论献祭多大，依然只有上帝才是上帝，上帝的意志依然一如既往走它自己的路。只有稚童才会认为五一节游行就是工人运动，游行所示的工人运动之威其实只是一种不能阻碍具有阶级觉悟的工人相信必须参加这种示威的东西而已。即是说：一切伦理道德，包括曲折线，包括在仁慈上帝面前俯首祈祷的基本伦理道德，都是必须的和要求的示威或曰表态，但也仅仅只是这种示威和表态。谈不上什么“生活的尝试”，即使它的伦理道德质量上乘也罢，即使在这种伦理道德中上帝的意志可能和人的意志合二为一，或者相反，后者融入前者、前者通过后者得以实现也罢。所有人的行为或无为都只是动因，旨在指向唯一名副其实的神性行为。行为与前提不会叠合！这铁一般的规则对伦理同样有效。如果看到上帝的国在“有机生长”过程中，或者较为诚实、但也更加放肆地说，在“建造”过程中，那么就没有什么上帝的国，而只有巴别塔。只有这样一种大规模的、一般的“生活尝试”，在这种尝试过程中我们大家都在战战兢兢地以我们的方式瞎折腾，结果上帝的意志和人的意志却始终毫不搭界，更别说互相叠合了。伦理道德的纯洁性本身就要求（我们认为我们在

此也是与康德相通的!)即使在此天地也不能混杂在一起。因为伦理道德的纯洁性依赖于伦理道德的本原，而我们要不顾浪漫主义的催逼，坚持将上帝称为上帝、将人称为人，这样伦理道德的本原才能确保无虞。由此决定的人的受限、失望、沮丧有百利而无一弊。但愿人通过自己的“沮丧”有所领悟，懂得自己以前或许还不知道的伦理问题的出现意味着什么。在大规模的、一般的“生活尝试”的范围中只有进行示威或曰表态的可能性，表态行为的定义是对上帝荣耀的引示和见证。至于这些行为是否确实为上帝的荣耀服务，完全由他决定，因为这些行为应该为他的荣耀服务。他接受，他遗弃。“他必照各人的行为报答各人”(2:6)，按照他的选择和评价作出报答。除了基本伦理行为之外，一切由基本行为而来的、与基本行为相联系的次要行为也属于这种旨在上帝荣耀的表态。次要行为与基本行为相联系的合法性，次要行为“善”的素质特征正在于此:次要行为宣告了人的牺牲，宣告了人的权力和权利的牺牲，即宣告了上帝的慈悲和自由;次要行为纯粹是向神性的遴选或遗弃的“递归”，作为这样的“递归”它只愿是譬喻和证据，在此意义上也随时获得神性的首肯。因为始终(从下往上看是没完没了，从上往下看是一劳永逸)只有这种祭才是“活祭”，才是“圣洁的……上帝所喜悦的”祭:这种祭无非分之想，得为展示之祭足矣，甚至不以“如此足矣”的想法干涉上帝的自由。那些称得上义务、品德、善行的东西，完全搁在这把刀的利刃上，完全系于这条红线，完全决定于履行这一切的人是否愿意真正地献祭，真正地作出牺牲，亦即是否愿意只是为了表态从而赞美上帝才作出牺牲。越此雷池一步便有弊无利，即使涉及的是一位受难处女的圣洁性也不例外。谁认为上帝是一位过分严厉的主人所以不愿“理所当然”地“侍奉”，谁就会转向，因为他的财富足足有余!　455

由此便不言自明，基于上帝的慈悲而要求的伦理道德为何以及在何种程度上必然导致对人(对每个人!)的巨大困扰。我劝你们，“不要效法这个世界，只要……变化……”在此涉及的显然是形象表达了曲折线的次要伦理行为的意义。这些行为的表态是反对什么、赞成什么呢?它们原则上是牺牲者的行为，即并非常胜的、并非成功的、并非有理的人的行为(但这并不妨碍人拥有胜利、成功、道理的形式!);这就说明了一切。这里所说的“世界”是这个世界，是这个“永世”(Äon)，是时间、万物、人类的世界，是我们唯一能知道和能想象的世界，是我们生活其　456

中的世界。在这个世界中,我们与"身体"(当然或许会有的"灵体"①也属于"身体")难舍难分,即是说,在这个世界中人(连同人可能的、可想象的在两个世界之间的种种延续)是人并永是人。这个世界具有"形态"②、模式、基本法则。基本法则存在于一种普遍的追求之中,这是对光明(被造之光!)、生命、丰足、生产、亦即对产品、造物的追求,是对享乐、财产、成就、知识、权力和权利的追求,是对一种被认为是可向往也可达到的完美性的追求,即是对作品的追求——如果人这富于创造性的天才(genialis 按字典意为"婚礼的",genius 的意义则更鲜明,简直就是指"可爱的自我"!)构成这宇宙的神秘中心的话。也许,我们将"这个世界的形态"的内容定义为"情爱的模式"就不至于毫无自知之明。我们任何人任何时候在我们的任何行为之中都承载着这一世界的"形态",直到时光终结。但不要抱如下幻想:似乎有些伦理行为出现时是赤条条的,是不带这种形态的,不是"以情爱方式"体现为仁爱、正直、纯洁、勇敢等品质。正如没有一种行为是纯粹的思想一样,也没有一种行为是纯粹的意志。正如任何思想行为都是臆想一样,任何意志行为都是原欲、都是欲念。然而也不能低估我们的处境。如果说没有谁不承载这一世界形态,那么也就没有谁在承载这一世界形态的同时不恰恰因此正在实施献祭的基本伦理行为。因为这一世界的形态、"这世界的样子将要过去了"(林前 7:31)。上述普遍生活的追求的目标就是自己的终结。与生产直接对立的是死亡。被造的一切,无论是造物还是作品,都是为须臾即逝的时间而造的。如果造物或作品在仪态万方地对我们说话(莫扎特!),那么在此说话的正是深不见底的悲哀。谁不知道这一点?谁不知道我们的"身体"乃是"取死的身体"(7:24),谁不知道我们除了阻止这一身体的"恶行"(8:13)之外实际上别无他择?谁会不457 记得应该这样做,难道谁记得这一点而不已在这样做?从在的角度而言,难道有谁不是已成祭品?对作为极深刻的疑难、因此作为极深刻的真理逼迫我们的东西,我们只需从在的角度说"是!",正如我们从在的角度受它的逼迫(我们知道的人中间有谁不在此说"是!"?——主认识他的臣民!),如此,我们便听从了"劝",次要伦理行为便随着这基本伦

① Astralleib,指人超凡脱俗、轻灵的第二躯体。——译注

② 和合本的"不要效法这个世界"一句德文为"euch nicht zu fügen in die Gestalt der Welt",汉语译文省去了 Gestalt(形态、形象)一词。——译注

理行为的产生而产生，我们便“不要效法这个世界，只要……变化”。人自己的特征、意志、权力、权利一旦土崩瓦解，人一旦仅仅只是祭品（也许在最大程度地肯定生命和发挥生命的某一瞬间会是如此！），人的行为就是伦理的行为，因为这时尘世告终，死者复活。行为的伦理性就是在行为中阐明了——我们有理由“仅仅”以消极方式表达——人的被制服状态的东西，因为这东西无疑不会效法此世的形态，但却顺应此世的变化。没有什么行为会自发地拒绝效法此世的形态，尽管有些行为几乎本身就具有对巨大谬误提出的神性抗议的特征。没有什么行为会自发地顺从此世的变化，尽管有些行为薄如蝉翼，几乎能透过将临日子的光明。但还是那句老话：所有的行为只（但我们“只”说了什么？）是上帝行为的譬喻和见证，只是那些——因为是上帝的行为——只（但我们“只”说了什么？）能在永恒之中、永远不会在时间中产生的现象。即是说，任何“立场”无论多么真实，任何“操作”无论意义多么深远，任何“业绩和事实”无论怎样被当作灵与力的证明推荐和期望，都“只”是行进的纵队赖以引人注意的飞尘，都“只”是表明此处曾有榴弹爆炸的弹坑，都“只”是山上的洞穴，而且这洞穴最终只能定义为山上的某处不复为“山”的地方。只要必然出现新的积极性、新的观点、新的固执己见现象、（旧世界之车的）新的驱动力（这些每时每刻都在出现！），那么，即使这些行为（即恰恰这些行为被人一本正经强调的“事实性”！）也会完全效法此世的形态，而不顺从此世的变化。人有得意的“事业”，人也有不快的“烦恼”；人享受自己的成功，人也忍受自己的悲剧；人高高兴兴地扩张，人也悲悲戚戚地萎缩；人捞到好处，人也牺牲一切；人生气勃勃，人也奄奄一息；无论如何，惟独这样的人也在最了不起的“业绩和事实”中活动。尽管有上述种种可能性，人依然因有天才、“婚礼”（Hochzeitlichkeit）、“可爱的自我”而胸有成竹，确信自己的地位无可争议和岿然不动。至于说到也会从这方面对“自杀”可能性提出的深深疑虑，也许只需暗示一下即可。所有这些可能性或许就是（这些可能性越大，越具有终结性的特征，就越会是！）普罗米修斯式的可能性。伦理道德的严肃性和力量，巨大困扰的严肃性和力量，怎么会在“业绩和事实”之中呢？然而有些行为中祭品在闪光；闪光的是牺牲的人，因此不是具有某种全新的积极或消极人性的人，而是上帝自己的特征、意志、权力、权利，是主上帝。这种闪光形成了对人的困扰，无论对鲁登道夫—列宁

458

模式的理想人还是对弗斯特(Foerster)[①]一拉加茨[②]模式的理想人都形成了困扰,因为这是对整个人类的攻击,对此世此人的攻击,对有独创性的天才(难道有谁不是天才?)的攻击。面对这种攻击,我们全都惊恐万状,这是我们大家期望已久的事,我们都很清楚自己不会有比最终得救摆脱自己的天才性更好的命运。这是即将来临的、意味着由死向生的转折的危机。不妨再次提问:这危机在哪里不会发生?谁可能对这种"劝"置若罔闻?谁是站在另一边的对手?在此大家都是攻击者,因为大家都是被攻击者。在此大家都有理,因为大家都无理。难以想象对魔鬼堡垒进行比这里的攻击更猛烈的攻击;但是,某些臆想的上帝堡垒或许会在这种攻击中轰隆一声坍塌下来。在此产生的现象"不……效法这个世界"的形态,"只要……变化"。

我们怎样才能使祭品、使人的被制服状态、因而使上帝的荣耀在我459们的行为中闪光?怎样使它们不是空壳,而是成熟的硕果呢?在这一方向上可以规劝、邀请、要求世人去做什么呢?如上所述,可以让世人对他们生活的疑难性说"是!",他们生活的疑难性是他们的真理。可以劝他们去实施基本伦理行为,可以劝他们——主要是劝自己——忏悔。一切次要伦理行为都必须顺应基本伦理行为,前者的亮度来自后者;而后者,即基本伦理行为,就是"心意更新……察验何为上帝的善良、纯全、可喜悦的旨意"。是心意,即是说,在此涉及的依然还是思想?不错,是思想!基本伦理行为是一种特定的思想。忏悔意味着"思想转变"。伦理问题的关键位置,指向一种全新行为的转折产生的地点,系于这种思想转变。在此必须重申:即使思想也是在相对性的领域进行的,并非本身就是在上帝面前有效的义;即使"上帝在我们之中思想"这一思想也是一种浪漫主义哲学家的美妙幻想——不,它只是构成了为上帝的荣耀而作的最高级表述,本身并无如何创造力可言。esse in nosse(认识中的存在)完全是上帝的话语和作品,我们无法劝世人参与这种纯粹的思想。然而有一种思维行为是充满希望的,它当然不是作为其本身、而是作为对自己以及对所有行为的扬弃,等于"理所当然的"对上帝的"侍奉",等于永远在上帝面前俯首祈祷。只要它得以实施即扬弃了作为一种行为的自身,那么随之而来的便是对"何为上帝的……

① 1869—1954,德国作家。——译注

② 1868—1945,瑞士新教神学家。——译注

旨意"的"察验",是遴选瞬间的智慧,是正"道"。即是说,有一种就恩典、复活、宽恕、永恒的思想而进行的思想。这思想是与那种对我们暂时人生的极大疑难性的肯定叠合的。我们若在探寻它的意义的问题中认识了我们暂时人生终极的、确实是终极的意义,我们就是在极大的震撼中思想永恒的思想。所以说,我们生活无比深刻的疑难性同时就是它极为深刻的真理。就这种思想进行的思想是更新了的思想,是"思想——转变",是忏悔。我们知道,只要它是充满希望的,只要它扬弃了作为思想行为的自己,只要它参与了上帝的纯粹思想本身,即只要它是"活祭,是圣洁的,是上帝所喜悦的",是被接受了的祭,那么在占据一定时间的意义上它就永不会发生。但我们也知道,它"发生了",因为它是就所有其他思想进行的思想中的危机。因此,注目于"是非之心同作见证"(2:15)的上帝创造和上帝业绩,可以劝世人去这么做。可以也应该邀请、要求他们忏悔。可以恳求他们不要回避他们熟知的自己所有思想的危机,而要注意倾听上帝的话语,承认上帝的业绩。这就足够了。恩典足够了,即使对伦理来说,恩典也足够了!作为关键位置的转向,它指向一种全新行为,而且它首先指向的行为可能性本身就具有向巨大谬误提出神性抗议的特征,对将临日子的光明而言具有极大的透明度;这就足够了。振聋发聩,使世人摆脱那该诅咒的安全感并且通过基督中的新人获得有福的定义;这就足够了。使他们从义者的美梦中惊醒,成为一种祭品;这就足够了。使他们不至于完全错过"善良、纯全、可喜悦的旨意",不至于完全错过那得到神性评价的、人被制服的状态以及上帝的荣耀在其中闪闪发光的行为;这就足够了。唯理论廉价但又合理的批评并未击中这种思想。因为在就关于"永恒"的思想而进行的思想中,思想任何一种思想以便为义的可能性也不复存在了。但面对唯理论的不良习气火冒三丈是毫无意义的举动,原因很简单,因为我们所有的人都是罪人,伦理道德必须通过逻各斯,同样逻各斯也必须通过伦理道德提醒人们注意其行为的本原以及实存性问题。因此,正是在注目真实生活时有必要聆听和谈论上帝之言。因此,正是在考虑"我们该怎么办?"的问题时有必要进行以上帝为题、似乎完全多此一举的交谈。因此,正是鉴于世界承担着大量紧迫的实践任务,鉴于"小巷中的事故",鉴于日报,才有《罗马书》,才有"保罗主义"(Paulinismus)。假如通过"业绩和事实"便"做成"了什么,这一切就可能像急于求成者认为的那样"事实上"被耽搁了。然而正如我们所见,通过"业绩和事

460

461

实"什么也没"做成"。因此,要劝人更新思想、转变思想,要劝人忏悔——这是人们能够听从的、能够通过听从而为之做些什么的规劝。同时我们再次以局限的口气,不,是以强调的口气说明:最终的话语在此必然是上帝的教导,是唯有上帝本身才能作出的教导。无论对教条主义者还是对伦理主义者,上帝都是巨大的困扰。

前　提
(12:3—8)

> 3a 我凭着所赐我的恩,对你们各人说:不要看自己过于所当看的,要……看得合乎中道。

这是巨大的困扰:"首先,上帝是对人的爱。然后,上帝又是愿意被爱者。诚然上帝并非自我至上者;但上帝是无限的自我。这自我不可能转变讨你喜欢,相反,是你必须转变讨它喜欢。……正如善射者的箭离弦后不达目标不会停息一样,上帝是上帝为人设置的目标,人只有在上帝之中才会得到安宁。……一旦我打算从在的角度表达我的话语,即将基督教的东西置于现实之中,我就仿佛炸开了生活,烦恼立刻就在眼前"(基尔克果)。一旦人受到这闻所未闻的困扰,人就具备"劝"(12:1)和听劝的能力。保罗就是作为这样的人在此侃侃而谈的(1:1)。"所赐"他的"恩"是(本节以及5:2中)他使徒职分的悖谬事实,是他特有的处境:"非同寻常地奉命出山"担任"职位最高的密探"(基尔克果)。但他作为前提而提出的这种人也是听众。他们相互之间一直在谈的内容是一种提醒,让人注意这一罕见困扰的产生。所以,《罗马书》通篇都在462 "劝"。上帝是上帝,这构成了伦理学的前提,所有伦理学定理只有作为对这一前提的诠释时才是伦理的。这一前提永不会是事先已知的,永不会允许日夜兼程、匆匆将其列入议事日程的做法。它要自己介绍自己。它要自己匆匆前行,它要自己规定和执行议事日程。谁负有谈论和聆听伦理学的使命?是这些人:他们能够讲述和听讲一个至为重要的道理:"不要看自己过于所当看的",即不要登上毫无意义的高地。我们知道这是怎样的高地,但对此我们又永只是一知半解。我们刚刚被迫下马,却又立刻把脚伸进了新坐骑的马镫。我们刚刚六神无主,转眼

之间却有了新"事业"。我们刚刚领受教诲，却又马上开始好为人师。我们刚刚摆脱了对历史主义和心理主义的幻想，不久却又在"圣经"、"活生生的上帝"、"死亡的智慧"中找到了新的偶像。有谁发觉自己屡屡出错？看来使我们脸红的是我们总是免不了登上一座这样的高地，正如上文所述，我们总是免不了置身教会之中。什么地方谈论和聆听了从上帝出发对我们生活的评语，什么地方就出现教会(9:6)。什么教会呢？极有可能又是这样的教会：在这样的教会中人们总是以某种方式"看自己过于所当看的"，即总是站在高地上。如此一来，本来从上帝出发对我们生活可说和可听的话显然不能说和听，换言之，始终只能在"非本来的意义上"说和听，而且这些话越是"本来意义上的"、越是"本质性的"，就越是如此。这种教会的终结，所有美名大师[①] 和阿舍尔(Ascher)[②] 之类人物的"高地"的终结就是非直观的、不可能的雅各教会。即是说，我们必须马上清楚地意识到，"要……看得合乎中道"这一告诫，其目的并非任何一种心理态度的人之义，而是永恒瞬间，因为我们在上帝面前是卑微和无理的，以得到上帝的褒扬和首肯。然而告诫并不因此就是多此一举。作为次要伦理行为，关键在于认识到登上高地毫无意义！只要我们的思想、意志和举动是泰坦式的(人的努力何时不具泰坦之风?)，只要我们的思想、意志和举动(即使这无疑是旨在"上帝"的努力)带着明显的生存竞争的该隐标记(Kainsmal)[③]，只要我们的思想、意志和举动(显然这一切都是不可避免的!)树起了大旗，办起了公司，垒起了塔楼，那么我们的思想、意志和举动就会因威胁"这个世界"整个形态(12:2)的困扰而分崩离析，就会因凡自以为是者均无法摆脱的死亡法则而分崩离析。但如果我们至少对此有所知，如果我们使自己对此刻骨铭心、永志不忘，即如果我们"看得合乎中道"(换言之，如果我们考虑到应该谨慎[④])，那么，这可能不是徒劳的。当然，"谨慎性"(Besonnenheit)作为外邦人的德行即使披着基督教外衣出现，也可能是泰坦式的。即是说，"考虑"不是就此德行而言的。但也可能发生这样的奇迹：对上帝权利的思念这一人的次要行为里，一种并非来自人、

463

① 能行神迹为人致病者的称号。——译注

② 1767—1822，作品以犹太人解放为主题的德国作家。——译注

③ 亚当长子该隐杀弟亚伯，其额上标记转义为手足相残的比喻、作恶的痕迹。——译注

④ 和合本的"看得合乎中道"德文为 darauf sinnen, besonnen zu sein。——译注

并非来自这个世界的“谨慎状”(Besonnensein)在闪闪发光。如果我们听“劝”,那么就可能发生这样的事情:人用以围困自己、别人也用以围困他的那种人性的臆想、自负和固执己见的迷雾撕碎了,人相互攀比看谁更善于高空表演的马戏突然结束了,关于人的思想、意志、行为的譬喻开始发言了,上帝在充满人性的世人身上获得了荣耀。如果这一切发生了并被人察觉了,那么这就是奇迹。我们不可能作出这一奇迹,但我们可能以此奇迹为鹄的,我们可以念念不忘:只要这一奇迹没有发生,我们的生活在不胜寒的高处便是毫无意义的。念念不忘就大有希望,因为我们这样就是念念不忘事情的关键,即念念不忘上帝的权利,就会回归到一切伦理道德的本原。

> 3b-6a[然而奇怪的是,抵制泰坦作风和回归本原(伦理的前提)恰恰以必须剥去模棱两可外衣的个体概念为保障。我劝你们谨慎,]要照着上帝所分给各人信心的大小……正如我们一个身子上有好些肢体,肢体也不都是一样的用处。我们这许多人,在基督里成为一身,互相联络作肢体,也是如此。按我们所得的恩赐,各有不同。

在此以身子和肢体作譬喻。仔细审视就会发现,这譬喻的意义并464 非浪漫和保守地观察个人的部分性格以及这部分性格与一种由许多像细胞般的“别人”组成的生命有机体的之间的关系(这种观察是天主教的教会概念及其衍生物的基础)。如此解释的话,譬喻表达的就是一种(估计尚未被人明察的)自然科学和社会学的现象,而不是天国,尽管人们从一开始就以为保罗会以譬喻表达天国。以这种对譬喻的阐释为基础,“要……看得合乎中道”的告诫就无必然性,就不是伦理的。关于有机体的及其组成部分的有机规定性的概念直观地(至少乍看起来!)描述了我们称之为生命的现象,但这概念能从哪里获得非凡的意义,以向世人指出他们的局限、让世人思念上帝?基督教团体宣称自己在个人面前代表上帝的权利,我们能从哪里得出这样的基督教团体的概念?“教区”、社团、教徒的群体作为神人之间的某一级机构,我们能从哪里得出这些概念?这种对譬喻的阐释正因为如此明白,作为其基础的关于神人关系的教义正因为如此易懂(如此易懂,甚至新教徒也大都能懂!),所以(这与本书初版相反的观点非说不可!)不可能是正确的。这

种阐释完全脱离保罗学说的主线。上帝从未将自己相对于人类而拥有的权利交给某位代表，即使我们将此类间接代表想象得无比睿智也罢。并非在绕过“整体”的另一条路上，而是在自己的困境和希望中，世人才面对上帝的问题。个人并非“部分”，个人本身就是整体。诚然，个人“有欠谨慎”和自高自大的状况必须受到限制，但是不能通过扩大其圆满实现的自然制约性（entelechiale Naturbedingtheit）来限制，而是必须通过上帝的永恒之“异”与世人之“同”之间的对立才能达此目的。关于身体和肢体的譬喻没有上述自然哲学的意义。

毋庸置疑，这一譬喻应该提醒个人注意“团体”，即注意别的个人；因为正是在别人的问题上才产生伦理问题，才产生“我们应该做什么”的问题。但这里“劝”的主体和客体并非经验意义上的“别的”个人，而是这样的别人：他们正是在其捉摸不透、难以探究的“别样性”中体现为信仰的人，体现为被上帝问题的困境和希望困扰着的人，体现为基于基督的个人。在此所指的是纯粹的、超验的“我”，这“我”非直观地构成每一具体直观之“你”的主体。对我们的意识来说，这“你”即经验－现实的个体、具体的个人是在时间的概念上体现为“一次性”的人的。时间的概念足以清楚地表明：这样的个人只能是一种就永恒个人、就在的角度现实个人而言的比喻和“起因”。然而也不能这样认为：他作为这一比喻和起因不是现实的，这超验之“我”恰恰由于是永恒之“我”所以并非在每一瞬时中都在场的。不，不能这样认为。慈悲为怀的撒马利亚人所见甚是：这里指的是“爱人如己”中的“人”或曰邻人（13:9—10；可12:28—31；路10:25—37）。这邻人（der Nächste）是指“每一个人。他不是你的‘邻人’，不仅仅是因为他不同于别人，而且也因为他在相对于别人而言的不同性中与你相同。但他若在上帝面前与你相同，他便是你的‘邻人’：这相同性是每一个人必然具有的，每一个人必然具有这相同性”（基尔克果）。行文至此就相当清楚了：在与别人的关系中为了与他相对而视的个人而做到“看得合乎中道”，这伦理的任务究竟意味着什么。他这别人绝对不是通过可以在别人身上直接认识、直接感知的东西中体现出来的，绝对不是在错综复杂、各各不一、种类多得惊人的别样性中体现出来的。决定个人的伦理状况的绝对不是可以直接观察的、直观的团体，绝对不是直观团体在其数量、需求、联系方面的外在权威性，也不是直观团体在其成文或不成文的信条上、在其人生观、传统和历史方面的所谓内在权威性，即绝对不是（因此我们断然拒绝天主教

465

的教会概念!)直接的东西。可以“劝”个人的绝对不是一个或若干“别人”。在团体中迎候个人的,必定是共通,然而这也意味着是地地道道的、其别样性从在的角度而言臻于极致的别人(der Andere):是邻人,是“一”(der Eine)。因为共通既非聚合体亦非有机体。它不是任何一种已在物,而是本原性的合成和关系,是一切已在物和别样性在其最终的、非直观的一体性中的概念:它是 communio(共通),即绝非个体别样性的扬弃、局限或模糊化,而恰恰是要求每一个体具有别样性、赋予每一别样性意义的一体性;它是——每一个人彼岸的“一”。这“一”、这个体既不是与别人并列的“某一”也不仅仅是别人身上的一部分细胞;它是 sanctus(圣者),是“一”相对于每一别人而言的别样性的化身,是无菌的、排除任何森严等级因而排除任何瓦解现象的共通根据,共通则将根据赋予个体,赋予摆脱了一切任意性的个体:communio(共通)——sanctorum(神圣)!没有什么其他共通,也没有什么其他的 sancti(圣者)。“身体”即不是各肢体的总和,也不是各肢体之间的相互制约性,而是以总和及制约的形式与各个肢体相对的东西,是个体;作为这样的个体,它是绝对非直观的,既绝对超越每一肢体,也绝对超越肢体的总和,也绝对超越肢体的有机制约性。肢体在其直观的、互不相称的个别性中的所是所为,恰恰也是肢体在与超越各肢体及肢体总和的“身体”这非直观一体性的关系中的所是所为。相对于每一个体和一切个体而言的这一超越的、非直观的个体一体性(表象与本质在“身体--个体”的概念中会合!)就是譬喻的意义。即是说,“信徒”(与上帝有关系的人)恰恰作为个体(即不是在其个别性的泯灭,而是在其个别性的苏醒中!)才是一个身体,才是基督中的一个个人,即不是一群个人,也不是一个总和的身体或一个集体的个人(不是“整体”!),而是这“个人”、这“一”、这新人(林前 12:12—13)。在别人的问题中、在信徒的团体中迎候我们的就是这“一”、这“基督的身体”。“基督的身体”是被钉十字架的基督(7:4),记得这点就能立刻认识到,在此作为伦理的前提出现的个体概念具有何等尖锐的批判性。如果说被钉十字架的基督意味着“上帝分给各人(而且是各具个别性的各人!)信心的大小”,如果说“按我们所得的恩赐(置人于死地而使其得生的恩赐!),各有不同”,如果说各人(恰恰具备不同个别性的各人!)都有“披戴主耶稣基督”(13:14)、披戴新人的问题,如果说始终与各人并列的“别人”伸出手指,通过自己的别样性提醒各人注意那完全别样者,如果说团体是共

通,共通是一体性,是这种一体性,是单数和复数的人在难以探究的、主宰生死的上帝之中的一体性,那么,通过提醒各人注意他们的“个别性”,一切泰坦精神,一切“过于……”或曰自视甚高的可能性显然就不复存在了,“看得合乎中道”,即想到唯有上帝才是至高无上的,就同伦理行为本身一样是义不容辞的责任,人就必然要臣服,要绝对实事求是;而任何多数、任何需求、任何历史的权威性、任何神秘主义—之间世界(zwischenweltlich)的教会有机组织都不可能真正使人做到臣服和实事求是。通过上述提醒,“考虑”(考虑到应该谨慎即“看得合乎中道”)作为次要伦理行为就复归基本伦理行为,复归起点,在其起点上分享其本原的力量和尊严。这样,通过“考虑”而作出的表态就达到其超越行为本身的目的。这样,个体就站在上帝面前,其“个别性”受到闻所未闻的困扰,受到唯有在上帝面前才会受到的干扰,正因为此,个体就面对胜利和希望。

我们所得的“恩赐”各各不一:

> 6b—8 或说预言,就当照着信心的程度说预言;或作执事,就当专一执事;或作教导的,就当专一教导;或作劝化的,就当专一劝化;施舍的,就当诚实;治理的,就当殷勤;怜悯人的,就当甘心。

个体、“一”、基督使团体成为共通。这就意味着:各人在上帝面前的臣服以及各人绝对的实事求是性奠定的是各各不一者的一体性 468 的基础,而不是其他什么的基础。对我们大家来说,不练习“宽容”这所谓德行当然不行,但至少必须理解“宽容”摧毁共通的根本特征,将“宽容”理解为对神性困扰的反抗姿态。我们融为一体的“一”,它本身就是“不宽容”。它要独霸天下。它要征服万有。它要夺取一切。它对任何一个家庭团聚日、任何一种教会和约、任何一项“共同事业”都形成了困扰,而这恰恰因为它是针对任何一种异化、分裂、拉帮结派现象的和约。即是说,伦理的任务并非“各得其有!”(Jedem das Seine!)而是“均为此‘一’!”(Jeder das Eine!)。如果说,我们只要是人,我们“所得的恩典”便始终是各各不一的,完全别样者始终只是通过个体的别样性中在那边与我们相遇,我们在各人处,事实上始终只能发现“其有”或曰“各人的东西”,如果说是这样,那么是什么使团体免于四分五裂,是什么使“别人”的问题免遭生存竞争的误解?是“事

情就是这样"的断言吗？这是一种极为出色的心理学断言。或许它鞭辟入里，甚至认识到人与人之间总是争论不休，个体之间绝无（绝无！）宽恕可言。然而心理学并不是伦理学，它越是诚实就越不是。在此只能记住一点：各人正是作为个体、正是在他作为个体的罕见独特性中才构成了关于人在上帝之中的一体性的譬喻，即各人作为个体不是尽管、而是因为其所得恩典的不同而能是、能愿和能做独一无二的事情。但这"独一无二"对各人而言都在于对他在基督中（在"一"中！）所处的由死至生的危机的认识，并非在于他的强大，而是在于他的软弱；并非在于他的富有，而是在于他的贫乏；并非在于他的有理，而是在于他的无理；在于他离开自己及自己所有的一切所处的高地，以便上帝独自在高地上显出伟大，即在于每一次要伦理行为向基本伦理行为的转化。若在原则上理解了这一点（但何尝有人理解了？），若"自己的东西"原则上服从于"一"，若每个人都认识到他"所得的恩典"是恩典，都将他的力量、他的财产、他的权利献给上帝（但何尝有人这样做了？），那么，也许各人都能"按……恩典"将自己各各不一的东西视为自己"所得的恩典"。那么，各人"自己的东西"或

469 （"或"字是一项重要的附加条件，提醒各人毋忘恩典，毋忘"一"）能获得荣耀。是的，获得荣耀！那么，使团体成为共通的就不仅仅是"一"，而且也是注目于"一"的肢体的"多"，各人的"多"。这是怎样的一种团体呵！读到这里我们不禁有几分犹豫，因为在此复活的透视遁点（Fluchtpunkt der Auferstehung）又近在眼前了。在此，"次要的伦理行为"发生了，影响深远，意义非凡。在此，有目的的表态从"看自己过于……"这种考虑（12：3a）延伸到证人的谈话，他们的谈话确是证据。在这一"团体"里，似乎只有这样的证人、行动者、积极分子、斗士、实弹射手在考虑之列。在此，似乎只有教士才有一席之地；但还是那句话：这是怎样的教士呵！在此，根本谈不上人性需求，只有一种众人均须服从的上帝需求。在此，每个人都宛如出膛的子弹在他自己的轨道上运行，可以这样，必须这样，也能够这样，因为他有一个目标，他有这个目标。在此，任何人做的都不是"一部分工作"，没有什么单项或辖区可言，各人做了他自己的事，也就是做了作为整体的"一"的事。

"或"有一人"说预言"。对眼前那摆出先知架势、号称代表"完全别样者"的一切，我们完全有理由保持戒备。我们经常痛苦地看到这类架

势自身土崩瓦解,看到完全别样者总是由于一些极为别样者而声名狼藉。然而迫在眉睫的要求是,有一人来向我们实际展示那陌生性无法拨开的"完全不同者"。若是"或"有一个人及其独特性和不同性在恩典的"或"字前俯首称臣,"照着信心的程度"侃侃而谈,实事求是地承认属于上帝就是上帝的,从而上帝可以通过他发言,似乎他不是他了——若他是这样的一个人,他的预言便是唯一的伦理可能性,除此之外再也没有 470 什么不需要补充、不需要平衡力的其他预言。因为预言的独一无二性意味着一体性,所以它就足够了,个人亵渎的傲慢可能性就被排除了。

"或"有一人具备"作执事"的意识,具备助人和实践的意识。似乎很奇怪,按这一意识行事也可以是唯一的伦理可能性,毫无亵渎的傲慢而拥有这种可能性的个人也可以是"一"。我们有理由在"执事！助人！实践!"这一口号之前感到惊恐不已。这一口号总是不断地出自马大(Martha)这位无论如何也不愿"聆听",是的,不愿"执事"的妇女之口。然而尽管如此,人的要求还是合理的。执事意味着将暂时伤口包扎起来,以便不能愈合的永恒伤口始终敞开,意味着思念肉体,以便灵魂不至于堕落,意味着不像那些牧师和祭司一样置遭劫难者于不顾。因为作牧师的人认为一切取决于对上帝的认识,而恰恰对他们来说,不存在"谁是我邻人"这一问题。帮助意味着以行为的方式看到牧师和祭司不愿看到的事情。实践必定将人引向"理论",使人观察他巨大的困境和希望。"或"有一个人除了为世人执事之外什么也不作,但他确是在他们的困境中,确是在他们的苦难中,确是在他们人生的危机中为他们执事即服务。他听说,人即使作为实践者也不可能有理,这样的他或许是上帝的执事,是慈悲为怀的撒马利亚人,但这也意味着他是日子过得不错的马大,因此他的行为就也是够格和安全的。

"或"有一人"做教导的"。基督的福音、上帝的话语作为"教导"的内容?！神学作为科学?！我们认为自己理解这里非加不可的问号。我们参与了加问号的行动。我们听到基尔克果说:"做教授是由于基督被钉了十字架"。我们听到欧韦贝克说:神学家是"人类社会的傻瓜"。不,这样确实不行！但又得注意那个"或"字！正是鉴于那巨大的问号,不管怎么说神学是有要求的,正如这一问号无疑是复活的惊叹号一样。我们考虑一下这几乎不可避免的可能性:如果去掉问号,基督教就既会因为我们的喋喋不休,也会因为我们的沉默不语——这点也许可以用来"反驳"欧韦贝克——而遭到背叛。然而要求是有的:首先,在上帝之

言脱离其本原而成为世人之言的时候，让《圣经》教导自己懂得上帝之
471 言的意义；其次，如实描述“基督教”（即这种世人之言的代表）历时一千九百年之久的失败，从而“*历史地*”揭示“基督教”与所有人类文化和野蛮之间的不可调和的矛盾；第三，尽可能不要乱哄哄地喧哗，以便“系统地”巡视为人设定的界线，同时不懈地努力，以确定那通过对立的、始终居于下风的世人之言以及通过他自己的局限性而提出的上帝问题对他来说究竟意味着什么；第四，对任何大胆走上牧师之路的人，不失时机地警告他们不要抱有幻想、安全感和为人执事的念头，不失时机地忠告他们要实事求是，将这些教诲当作“*实践*”神学送给他们。奇怪的是，即使神学也可能不仅仅是一种、而且还是唯一的伦理可能性。从事“教导”的个人也可能是“一”。

“*或*”有一人是“*作劝化的*”，他规劝、安慰、邀请别人。在此显然首先会想到教士。教士作为唯一的伦理可能性？谁会不惊讶呢？但这有什么可惊讶的呢？显然只有一点，即心理学、道德、圣经史、公益、教会传统、个人体验据说是必然的和迫切的实义。事实上实义不是这些，而是上帝给人安排的窘境，是人从上帝那里获得的应许。若“或”有一个人战战兢兢地碰上了这一实义；若这一实义从在的角度对人来说变得如此重要，以至他不可能选取其他的实义；若他认识到，如要布道则其唯一的内容会是十字架、复活和忏悔；那么布道就是唯一的伦理可能性，那么就会开始布道、规劝、安慰和邀请，那么这个人就在其不同性之中再度成为“一”，这“一”奉召为教士，获得辩护，成为选民，受上帝青睐。

“*施舍的，就当诚实；治理的，就当殷勤；怜悯人的，就当甘心。*”表态又继续从某些证人的“言”延伸到狭义的“行”上。为什么恰恰是施
472 舍、治理、怜悯这些行为呢？是的，为什么呢？恩典显然意味着：施舍比领受更有福。恩典显然意味着：某种治理的权威性、某种令人惊羡和尊敬的东西出现了。恩典显然意味着：敞开心扉，而不是胸襟狭窄或城府幽深。在“一”构成的、作为共通的“团体”中，各人显然是依赖于这些可能性的，显然正是这些“所得的恩典”在起作用。“职分”伴随着上帝对人的巨大困扰。若无这一困扰，人作为人也许不会恰恰做这一切。未受困扰的人一般不会施舍，不会怜悯，也不会引起惊羡。即使有可能，他也不会装出这样做的样子。因为这种行为尽管充满了人性可疑性，却仍以制服人为目的。若有献身作祭的人（12：1），这种行为、这种立场、这种“职分”就会随着口中的证词而以某种

形式中止。在此必须铭记在心：这些职分是一种职分，个人的各各不一性只能在同一种实事求是性中起作用；这里是上帝应该获得荣耀，而不是世人可以尽情发挥他们自然天成的善心；所有“职分”都处于十字架之下；必须记住的就是这些（而不是：职分应该在此；因为奇怪的是职分已经理所当然地在此了！）。记住了这些，“施舍”就会在“诚实”中、在内在的自由中实现；这内在的自由并不使施舍显得隆重，并不使领受显得痛苦，而是使施舍和领受都成为证据，表明上帝难以探究的“诚实”。行使治理的权威，是因为有权威，而不是为了有权威，它恰恰在这批判的确定性之中是“殷勤”的。表示怜悯却是因为人在上帝那里体验的怜悯使人别无他择，只能“甘心”地怜悯，在忧郁的、对自己最终被弃性的幽默感中怜悯。这些可能性是在末世论的可能性的阴影下、而不是在其他什么地方成为伦理可能性的，但接着又马上成为必然的、而且每次都是唯一的可能性。

也就是说，伦理的根据是团体成为共通？是的，事实上这就是以上几行文字的含义。团体是各人在其与上帝的关系中建立起来的。但这关系又是在各人的一体性中、在个体中实现的。每个个体的“一”或曰所有个体的共通，就是基督。除这之外，没有什么能保证伦理道德避开那始终虎视眈眈的泰坦主义的潜在危险。除这之外，没有什么其他的伦理道德与上帝的关系可言。但这却具备卓越的、够格的——教会性。在此指的是将临的雅各教会。我们永看不到它，但我们不会为此感到大惊小怪。我们看到的以扫教会虽然充斥着可疑性，但却能够沐浴在这将临之光的余晖之中；这就足够了。无需讳莫如深，事实上也没有讳莫如深：哪里有“团体”——“或”许它是在其个别性中通过注目于“一”而建立起来的——，那里就会为了伦理的前提而拼搏、而希望、而患难，而且这一切绝不会付诸东流。 473

积极的可能性
(12:9—15)

9—15 爱人不可虚假，恶要厌恶，善要亲近。爱兄弟，要彼此亲热；恭敬人，要彼此推让。殷勤不可懒惰。要心里火热，常常服

474

事主。[①] 在指望中要喜乐，在患难中要忍耐，祷告要恒切。圣徒缺乏要帮补，[②] 客要一味地款待。逼迫你们的，要给他们祝福，只要祝福，不可咒诅。与喜乐的人要同乐，与哀哭的人要同哭。

这样的意志和行为才是积极—伦理的：它们面对"这个世界"（消逝中的！）的形态（12：2）是消极的，不屈就这个世界的模式，不屈就情爱的模式，而是对这种巨大的谬误提出了抗议。在本来意义上，只能说上帝的意志和行为才是这样的。我们不知道有一种绝对积极－伦理的、确实脱离了情爱模式的、确实提出了抗议的人类意志和行为，但我们知道有一种相对积极－伦理的举动。这种相对积极－伦理的举动虽然属于人类此岸可能性的范畴，虽然和所有其他可能性一样完全承载着"这个世界的形态"，但它本来却具有一种不谙情爱的倾向，具有一种抗议的倾向。它有这种倾向全靠不可消除的宇宙趋势；即使在它"现在的"形态中，宇宙趋势也能使它或多或少获得譬喻的能力。在此我们必须措词谨慎。比较容易产生这样的现象：在所有可能的行为方式中，恰恰这种行为方式最为充分地体现出意义、引示和内在的光明（比如，爱比恨容易如此）。比较可能产生这样的现象：巨大的神性困扰和剧烈的思想转折恰恰向人提出了这些可能性。大概更会恰恰在这种举动中"献祭"，按恩典的要求为上帝的荣耀而表态；大概更会在遵行第二座碑的

---

① 尽管 Jülicher 提出异议，我仍然坚持认为将 11c 读作 κυρίω δουλεύοντες（服侍主）有空泛之嫌，因为在我看来，主张读作"服侍主"的要求在此过于一般化了，让人难以接受。对《哥罗西书》3 章 24 节来说这种要求不乏精辟的意义，但在此却无疑不是这样，而以《罗马书》1 章 1 节 δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ（主耶稣基督）作证在我看来就更没有什么意义了。Jülicher 解释成"唯独主"，试图以此说明上述读法的正确性。然而，在这一连串的告诫句中，重点是在动词上，而名词只是表示这一系列问题。难道 11c 就该是例外吗？假如 Jülicher"唯独"的解释是对的，那 11c 不就成了例外了？我主张的 καιρῷ δουλεύοντες（服侍时间）的读法有一种突出的悖谬性：Lietzmann 指摘它"音韵欠佳"，而这恰恰构成了真实性的特征。不难理解，一个毫无幽默感的誊写者会和 Athanasius 一样认为：ὅτι οὐ πρέπει τῷ καιρῷ δουλεύειν ἀλλὰ τῷ κυρίω（不应该服侍时机，只可服侍主）。然而难以理解的是，后世会在相反的意义上作了更正。从 Lietzmann 的说法我得出这样的印象：这甚至不可能是一种不假思索的错误。

② 13 的 μνείαις（缺乏）似乎和 11 的 καιρῷ（时机）命运相同，成了同一位修改者的牺牲品。他将此改成了较易理解的 χρείαις（需要）。当然，μνεία（缺乏）与圣徒崇拜毫无关系，而是和 1 章 9 节一样，应该理解为"为某人作保"，理解为"一种确实在热情相助中表达出来的思想"（Zahn）。

诫命中遵行第一座碑上的诫命。“比较容易”、“比较可能”、“大概更会”,之所以如此措词,是因为即使这些行为的必要性、即使它们的伦理道德也不在它们本身之中,不在它们的物质内容之中(这种内容始终承载着“这个世界的形态”),而是在它们的形式之中,即是说,在它们的本原之中,在行为者的一体性之中;而且也有这种可能:不时会有第一座碑的业绩作为诫命提出,却是与第二座碑上的诫命相悖的。

“爱人不可虚假”。与欲爱(Eros)并存的挚爱(Agape)是最大的积极—伦理可能性,是第二座碑诫命之和,是在“这个世界的形态”内相对奇特的行为之总和,即是人对人的爱。作为人对上帝的爱,挚爱是第一座碑非直观的伟业,是置身于恩典之中的人在其在的意义上的行为(5:5;8:28—29),正如它在礼拜的基本伦理行为中所意味的那样。然而,恩典是隐秘上帝的恩典、即是对已知之人活力的绝对困扰;不同者这真正的“一”带着不可测度的威仪与人这所谓的“一”遭遇,从而实现了困扰;“同为人的别人”这谜一般难解的事实无疑十分有力地提醒人们注意上述不同者和上述“一”;正如这一切毋庸置疑一样,礼拜的基本伦理行为——我们在此进入了直观的领域——也无疑必须继续下去或者进行切换,以礼拜开始并且不断以礼拜重新开始的、为了上帝荣耀的表态也无疑必须在爱人(爱同为人的别人)这次要伦理行为中继续下去。礼拜意味着对上帝的爱(从在意义上的、以上帝不可测度的威仪为指归的人类行为!),这样说的条件是:它在一种与对上帝的爱相应的直观行为中意味深长地与本身无比冷淡的行为相对,但作为那迥然不同者的比喻、作为认识他的起因、作为受未识上帝委托的代表却与无比重要的邻人(同为人的别人)相对。邻人是直观地提出的和必须直观地回答的上帝问题。蒙恩者在爱中皈依难以探究者,他的回答酷似自己被选这一事实,几乎就是作为人之爱的挚爱。起因,在他之中认识邻人的起因是遭劫者,唯有作为遭劫者他才——非直观地——是我的邻人。话只能到此为止。这里指的不是一种直接的、普遍的“对邻人的爱”(“博爱”)、对兄弟的爱或者对远客、对黑人的爱。依然只有(鉴于注定的双重性要牢记一点:即使面对最深厚的以他为指归的爱,上帝也是自由的上帝!)那必须战战兢兢地斟酌、但任何绝对的爱术也无法排除的残余可能性:即使在另一种有别于人之爱的直观行为中也意味深长地进行礼拜。这点可与路德(就12:14而作的)关于“诅咒是圣灵的一件作品”的真知灼见相比,在这点上我们也不必担心会与必须理解的《约翰一书》产生冲

475

476

突。“上帝之言是爱的尺度，正如第一条诫命是所有其他诫命的尺度一样”（路德）。这里并非要以绝对化的方式倡导爱，正如上文（12:3—8）并未倡导团体、预言和神学等等一样。这些相对可能性已然在此，因此爱作为最大的相对可能性也已然在此，在上帝对人形成困扰的地方。但只要爱作为恩典领域中相对而言最大的积极可能性已然在此，那么务须注意爱的异常性、独特性和批判性。爱应该意味深长地爱，即应该确实不辜负它（借用）的名称“挚爱”，应该确实是积极的伦理道德，确实是向人作为人就难免受到的困扰提出的抗议。这点永不是本就如此，永不是不言而喻的。人之爱若非以欲爱的形态出现，若非以这它本来恰恰不应屈就的形态出现，难道还能以其他的方式出现不成？对人之中未识上帝的礼拜难道不也同时伴有对人之中已知上帝的礼拜？难道我们的人之爱会是纤尘不染、实事求是、与顺应尘世形态的欲念毫不相干，难道可以发现、塑造、建立、拥有这样的爱？欲爱是不诚实的。欲爱是虚伪的。作为一种生物性功能，它刚才还是溽暑，转眼便成严冬。挚爱则是诚实的。因此它享有永恒，永不消逝。它铭篆于心：通过邻人（同为人的别人）这一事实，我们面前矗立着隐秘上帝的问题，我们的行为无论如何应该是赞美上帝，我们与他的关系的纯洁性永不是基于关联性，而是基于其通过“思想转变”不断证明的合理性，即不是基于某一结果（瞄准某一结果的行为即使纯洁无瑕也是欲爱的行为！），而是基于在这种关系中必须不断献上的纯洁的祭品，基于顺从和尊崇的纯洁性——顺从和尊崇的对象可以接受、也可以不接受我们的祭品。爱是诚实的，只要它（欲爱从第二座碑的诫命复归第一座碑的诫命，从次要行为复归基本行为；关系是以本原为指向的关系！）在别人中寻求“一”，侍奉“一”，意味着“一”，就像《哥林多前书》第13章中粗心大意者不时高唱的“爱颂”明确无误地表述的那样。“每个人都凝眸远望耶路撒冷”（特尔施泰根），尽管这样做极其冒险，几乎必定会“伤害”自己和别人。

477

对周围人身上的“恶要厌恶，善要亲近”。恰恰这一区别与欲爱的模式格格不入。欲爱非但不诚实，而且也缺乏批判性。它对别人中的别人、对不同者中的不同者（von dem Andern im Andern）一无所知。它在别人中看到的只是他之所是。它“爱”别人的这种非实存意义上的在，而丝毫没有意识到这正是他的“恶”。爱是不断地遴选和遗弃别人，选他之所不是（这便是它的“善”！），弃他之所是（这在整体上便是它的

"恶"!)。布吕尔(Blüher)[1] 的话值得注意,他指出 πονηρόν 的字面意义是"累赘",是所有心理现实因与已在事物纠缠在一起而沾上的那种不明确、不纯净的东西,是"难打交道的污泥浊水",作为这样的东西就是恶。爱是针对别人的问题,是"何为善? 何为恶?"这迫切的问题,是其他人也面临的危机。因此,也由于不可避免地要回溯到对上帝的爱,爱永不会是多愁善感者呼唤的那种表面上明确、直接、不易误解的东西。爱的抚摸可能令人愉悦,也可能令人不快;爱可能是迁就的,也可能是无情的,爱可能保持和平,也可能重燃战火。上帝的意志"应该优先,比起所有我能为邻人做的好事、献的爱心更为重要。设想我能在一日之间使天下得福,但如果这不合上帝之意,我还是不应这么做"(路德)。爱唯有具备对"恶"表示厌恶的力量,才会有力量对"善"表示亲近,才能通过知晓而遗忘,通过惩罚而宽恕,通过彻底拒绝而彻底接受,才能从别人的"是!"出发(从正确领会了的他们之"是!"出发,因而的确 478 也就是从他们之"不!"出发!)理解他们,从他们已在上帝把握之中的地方出发把握他们! 这是他们(尽管不满地提出异议)最终延颈企踵盼望的爱,是他们有权得到的爱;而欲爱永远不能给予他们的恰恰是这真正能为他们辩护、拯救他们的东西。

"*爱兄弟,要彼此亲热*"。既然大家都站在上帝面前,还有什么比"四海之内皆兄弟"更顺理成章的想法? 然而,正如这"站在上帝面前"与"这个世界的形态"(这是唯一为我们所知的形态!)格格不入一样,上帝面前的兄弟之情也绝对不是不言自明的事。不战战兢兢而有兄弟之情,有兄弟之情却不知道我们唯独在上帝之中才是兄弟,以及一切直接的、特殊的、并非严格官方意义上的兄弟会,都属于"妄为"(1:27!)的范畴,对主来说都是面目可憎的。从在的角度理解,"亲热"在《罗马书》中意味着"大有裨益"、"实事求是"、"有的放矢"、"富于批判精神"。唯独在这种确定的意义上,兄弟之情才是反对此世形态的表态或曰示威。唯独在这种确定的意义上,才能摆脱失效和挫折,才能摆脱我们习见的种种手足情必然导致的失望。

"*恭敬人,要彼此推让*"。我们在"团体"中、即在别人身上直观地发现了上帝的奥秘;若确系如此,理应要求尊重人。与此相对的是一种令人疑窦顿生的事实:这要求通常是由那些认为自己没有得到足够尊重

---

[1] 1888—1955,德国哲学家、作家。——译注

的人提出的。这要求使人想起危机，连这伦理可能性也处于危机之中。我们在“这个世界的形态”中习以为常的“恭敬”只是见面时脱帽致意，说说恭维话，暗地里却是对自己的恭敬。我们对别人的尊重只有是无条件的、并非投桃报李而是推让的即以他人为先的尊重时，才属于伦理道德的范畴。因为唯有如此，尊重才意味着（伦理道德就在“意味着”这三字之中！）我们理应给予上帝的尊重。学会思考，想想尊重意味着什么，这是对人的圣洁表示尊重的唯一途径。没有这种尊重，整个社会就是一座疯人院。

“殷勤不可懒惰”。保罗认为每时每刻都要殷勤，没有什么无需殷479 勤的瞬间（余利歇尔）？这完全是无稽之谈！按照 12 章 8 节的说法，“殷勤”意味着一种实事求是的表现自己长处和贯彻自己主张的行为，这样做的人必须真正具备执事的权威性，因为他在别人面前确实是“一”的代表。当然这是一种丝毫不难理解的爱人要求：在巨大困扰的印象中赞成困扰和反对世人无耻的安全感，我们这样表态时应该“殷勤”，以便遏制和消除一切异议，我们应该有力地倡导那种对别人表示推让的尊重，建立实事求是的优越性的独裁。然而，我们每时每刻视为权威和“殷勤”的东西，其实都不是权威和“殷勤”，因为这些东西实际上太容易纳入“这个世界的形态”，太容易接受这形态的各种独裁了。哪里有什么可以另外方式描述的权威？我们所有的自我表现也在天平上！“不可懒惰”！不要坐在你们权威的安乐椅上！让那并非你们所是、所知、所为的事物大展宏图！不要回答，只需提问！你们要这样来自我表现：放弃一切自我表现！除了事业（这事业并非你们的事业！）的庄严性之外，没有什么其他的庄严性可言。但事业运用庄严的语言、使你们得以享受伦理尊重的这一瞬间不会是什么瞬间！

“要心里火热”。心是一种伦理可能性？是的，在和“爱”同样的意义上。在此涉及的直观、引申的概念都在同样的意义上回指一种在其背后起困扰作用、并充满希望地闯入人生的非直观事物。“心”在此显然意味着人类行为的一种主观—内在的动因和指向，与接着要提到的客观—外在的动因和指向迥然不同。“良心”和“信念”或许是这样的概念：它们表达的或许是这里所指的、由人与上帝的关系导致的、为人类行为提供的心理根据。但无论如何这不是保罗的观点，似乎“心”每时每刻都是我们的驱力（余利歇尔）。什么是“心”？是每时每刻都在推动我们的东西？是我们视为“良心”和“信念”的那些温馨、暖和、滚烫、灼

热的东西？至少，这些东西并未离开欲爱的行列，这些别人同样胜任！ 480
要心里火热！一旦(每时每刻!?)有最终的、直接的、不值得讨论的、源自直觉和内在必然性的动因，与事情的等级相应，就会产生一种强大的打击力使你们自我扬弃，就会产生一种无情地审判、折磨你们自己的坚定性——此后根本不必信誓旦旦地保证这不是某一种“心”，不是你们的“心”，而是普遍意义上的“心”。“涉及的是肌肤，而不是衣裳”(茨温利)！不，即使这一瞬间也不会是什么瞬间。

“常常服事主”(在此应该读作“服侍时间”)。[①] 这与上句正好配成一对。时间及其手头的任务难道没有通过巨大神性困扰的瞬间而获得资格？时间(历史！)难道不同于客观的、从外面发言的心？心的行为难道不是同样可能，不，是必然完全让时间作为自己的动因？不错，但凡夫俗子如你我他也服侍时间！我们的时间是否是有资格的时间，是否是“现在”的时间(8:18;13:11)，是否是充满意义的、世人可以也能够作为取向的时间，这无论何时都是问题。即是说：要去服侍时间！要进入局势的、瞬间的危机！“进入”了危机就能作出决定。时间的偶然规定性极为可疑，可这样的时间为什么不能充满意义呢？但接着要服侍它，要完全顺从它，要穿过、超越它的一切偶然性，一直推进到它最深处的批判性内涵！你们只要这样做了，那么这动因的可能性就也是伦理的，你们就恰恰因为服侍了时间而肯定不是“合时的”。

“在指望中要喜乐”。指望是伦理道德？是的，上帝向人展示的巨大希望迫使人通过指望而示威，表达对上帝的拥护和对尘世进程的反感。但谁不在“指望”？是什么使我们的指望成了伦理行为？是喜乐！指望意味着“不看”、匮乏、空手，意味着面对“不！”字(8:24—25)。与此截然相反，喜乐意味着现在、财产、“不等待”、“已有了”！指望中喜乐意味着：在希望中虽不看但认识上帝，并以此为足，别无他求。因此，喜乐使指望成了伦理行为。指望中的喜乐是意味着指望上帝的行为，即是不至于羞耻的行为。

“在患难中要忍耐”。患难是伦理道德？是的，若非作为患难者，我们又能在何处、又怎么能赋予上帝荣耀？我们“在患难中也是欢欢喜喜 481
的”(5:3)。患难乃是人的一种积极行为。它意味着人遭到排斥，上帝得以突出。但即使这也不是立即和直接发生的事。患难首先“加给一

---

① 原作者反对读作“常常服事主”(德文原文为 Dienet der Zeit!)，参见上面原注。——译注

切作恶的人"(2:9)。患难是与生命自然欲望相关的消极现象。患难必须通过忍耐才能成为对这一尘世倾向的抗议。忍耐意味着去爱使我们患难者,意味着:在患难中虽不看、但认识上帝,并以此为足,别无他求。这样,忍耐就使患难成了伦理行为,使患难具有意义:它跨出了由此及彼的一步。忍耐意味着:在此上帝被人信仰。

"祷告要恒切"。祷告是伦理道德?是的,祷告的确是一种行为(在此显然是指一种次要行为,是指作为过程的祷告,而不是指礼拜,不是指我们视为一切行为之序幕的基本行为)。在处境的沉重压力之下,我们作为站在上帝面前的人还有什么其他选择?我们只能呼唤上帝,像当初《诗篇》歌手和所有明眼人一样呼唤上帝,因为他是上帝而服从他,鉴于他是上帝而感激他(但始终带着几分震惊!),恳求他做并永做上帝、我们的上帝。这种行为以异乎寻常的方式闯入人的世界,几乎形成了从比喻向绝对行为的突破。但同时又有哪一种人类行为比这种行为更深地陷在一切人类行为共有的疑难性之中?海勒尔[①]的著作揭示了一个令人震悚的现象:恰恰"祷告的世界"何其之俗,恰恰在此我们离荒谬绝伦何其之近。"我们本不晓得当怎样祷告"(8:26)。通过"恒切",祷告成了伦理行为。恒切并非祷告在数量上的积累或祷告在质量上的改良,而是指方向上的坚定性,指祷告中的祷告连续性。认定上帝,寻求上帝,上帝要人祷告。作为这样取向的祷告意味着叹息,但这叹息的心灵却并非我们的心灵(8:27)。

"圣徒缺乏要帮补,客要一味地款待。"恰恰这两项要求在历史意义上的唯一性说明了所有上述可能性在多大程度是直接和具体的。第一项要求的是参与为耶路撒冷的团体募捐,《哥林多后书》8－9章中以谜一般难解的强调口气探讨了这种募捐问题。第二项要求的是接纳那些移居或途经罗马的教友。这两项要求有共同点,都涉及一种由于团体在基督中的一体性明确指出的、但从世人的角度来看却不着边际的、陌生的、绝非理所当然的行为,都涉及必须如此理解的机会。一切现代的仁爱行为都只注重物质目的和物质内容,而保罗在对行为提出要求时,无论在此还是在《哥林多后书》中,看来都对行为的物质目的和物质内容丝毫不感兴趣。行为的重要意义在于它的形式,在于它消除以上张力的表态性质,在于从别人中(这里准确地说是从陌生人中!)认识到

482

① 1892－1967,德国神学家,其要著为《论祈祷》。——译注

“一”。行为的伦理道德则又在于它的这种重要意义。

“逼迫你们的，要给他们祝福，只要祝福，不可咒诅。”源自上帝的困扰因为也困扰别人，所以必定逼迫先受影响者。基督教对社会的攻击越不直观和不直接，就越不能逃脱惩罚。“逼迫”也是原则上与恩典如影随形的已在局面。然而，与它相适应的伦理道德却不是已在的。若是在此“咒诅”，便是适应了“这个世界的形态”。在此着重提到诅咒，因为诅咒是一种在《圣经》中也规定了的、最终的、庄严的抗议可能性，即“作为上帝的诅咒与魔鬼的诅咒针锋相对。魔鬼在哪里通过他的门徒抵制、败坏、妨碍上帝之道……，信仰就必须立即在那里起身诅咒，希望这一障碍尽快消失，以便上帝的祝福得以立足”（路德）。然而在这里，在这一方面却并非如此。正是因为逼迫者亲自以苦难威胁蒙恩者，所以他并非上帝的敌人，而是上帝的使节。作为这样的使节，他应该受到欢迎。他是谜一般幽深莫测的“别人”，即意味着这样一种无与伦比的机会：可以作一些相对明确的事情，在此就是放弃动武的念头，以祝福代替诅咒，以便（以实事求是的无情态度）通过这出人意料之外的举动 483 增强令蒙恩者生畏的困扰。这样的祝福在生存竞争中为了上帝的荣耀，以特别有力的方式意味着：我们在别人中获得了对“一”的认识。

“与喜乐的人要同乐，与哀哭的人要同哭。”在循着这条思路接近终点的时候，一道最后的前景展现出来。如果别人作逼迫者时是上帝的使节，那么别人在欢呼或哀叹时为什么就不是呢？欢乐和痛苦仅仅是巅峰状态的生物激情（欲爱）？以斯多亚派的优越克制欢乐，以斯多亚派的恬淡克制痛苦，这样做合适吗？以此就恰当地回答了我们因别人而产生的问题吗？不。既然有欢笑、有痛苦，就应该考虑到：人的激情恰恰在其临界点上是如此可疑，以至它超越自身而具备了比喻的能力。有一种意味着生的欢笑，也有一种意味着死的哀号。有一种欢笑或者哀号，它意味着“一”。如此看来，一切斯多亚主义和道德主义、一切好为人师和劝人皈依的愿望、一切物质性的反差行为（Kontrasthandeln），都是危险的。恐怕会与上帝争斗，就像大卫在约柜前跳舞时米甲（Michal）所作的那样，或是像约伯的朋友在他哀号时所作的那样。在此令人惊讶的是，这必须提出的抗议正是肯定，对人的欣喜若狂或五内如焚表示肯定。伦理道德在此必须溶入上帝之子面目全非的悖谬性，溶入“罪身的形状”（8:13）。自由者在此必须自由地负重。知者在此必须明知而无知。因为，反对“这个世界的形态”的示威在此恰恰不

能使别人忘记他对我们来说是别人，正相反，他应该（为了认识自己！）认识到：对我们来说，处于至高无上、极为深刻的激动状态之中的他正是"一"的见证。可以与那些被欲爱和谎言家搅得心猿意马的人一起欢笑、一起痛哭，这种同乐和同悲宣告了真理，宣告了上帝的怜恤。因此，与喜乐的人要同乐、与哀哭的人要同哭！恰恰这一要求清楚地表明了，所有伦理可能性都深陷在一种最终危机之中。这一要求中没有出现明确的批判性措辞，它的词句可能同时意味着极端的圆滑和——罪犯堆 484 里的耶稣基督，意味着一种觉察。这种觉察正是通过使我们陷入不安，再次毫不迟疑地从次要伦理行为指向基本伦理行为，从而指向伦理行为的本原。

消极的可能性
(12:16—20)

16—20 要彼此同心，不要志气高大，倒要俯就卑微的人。不要自以为聪明。不要以恶报恶。众人以为美的事，要留心去作。若是能行，总要尽力与众人和睦。亲爱的兄弟，不要自己伸冤，宁可让步，听凭主怒。因为经上记着："主说，伸冤在我，我必报应。"所以，"你的仇敌若饿了，就给他吃；若渴了，就给他喝。因为你这样行，就是把炭火堆在他的头上。"

我们称为消极—伦理的意志和行为，在其与将临世界的关系上是积极的，是适应这个世界的"变化"的(12:2)。在本来意义上，同样也只能说上帝本身的意志和行为才是这样的。我们不知道有什么人类可能性（包括消极的可能性即"无为"）本身就是天国的可能性。然而正如有这样一种意志和行为一样，也可能有这样一种非意志和非行为：这种"无愿"和"无为"尽管充满相对性，却富于比喻力、证明力和彼岸倾向，意味着人为的"搁置"。"搁置"迫切地指向与其非直观对立的、排斥人类行为即迫使人类行为"让步"(12:18)的上帝行为，指向人类行为这一直线的凹陷处。这凹陷处可能意味着、可能表明存在着一种源自非直观原因的压力。这类"搁置"现象极有可能是在恩典的范围内产生的。485 我们点到为止，即使在此我们也断然拒绝某种据说是确切的、绝对的、

次要行为的伦理，断然拒绝制定一系列无条件的禁令。因为无论列举的是何种积极可能性或消极可能性，终究只是人的可能性，是模棱两可的可能性；这些可能性处于由死向生的危机之中，上帝对它们持保留态度，第一座碑的法院对它们进行审判。正是在它们这种与本原的关系中，它们成了伦理可能性；但如果在它们之中、在它们的内容之中寻找它们的伦理道德，它们的伦理道德就恰恰遭到背叛。

"要彼此同心，不要志气高大，倒要俯就卑微的人。"上文曾提到"要……看得合乎中道"(12:3)，关于这一点的思索作为基本准则先于一切行为和一切"无为"，与"看自己过于所当看的"(12:3)的关于"高贵"的思索大相径庭。但此节并非指"要……看得合乎中道"，而是完全具体和直观地指人与已知的"高贵"和"卑微"、与偶然生活内容的"是！"和"不！"之间的关系。在此必须直言不讳：人受到上帝的困扰，就必然会在原则上对一切此世的"高贵"表示怀疑，在原则上向尘世的"卑微"俯下身去；诚然，复活否定了一切此岸性肯定和此岸性否定；但是，这我们耳熟能详的道理并未改变一个事实：复活恰恰是在一种此岸性否定的边缘上发生的，它直观的比喻绝非生命富足和生命抒发的某一要素，而是肉身基督的躯体之死。我们偶然生活内容的"卑微"较之"高贵"更具见证价值。我们在"不！"里比在"是！"里陷得更深。我们认为，要理解《罗马书》及其信息，其不可或缺的前提条件是理解人生观的平衡状态受到的这种困扰。在复活的光芒照耀下，死亡的比喻首先是一切我们视为生命、富足、伟大、形态和"高贵"的东西。而生命的比喻在这种光芒照耀下则是死亡以及一切与死亡相去不远的缩减、弱小、匮乏和"卑微"。"他必定生长，我却必定萎缩。"这是巨大的困扰。次要性、争议性、可疑性的乌云随之笼罩着每座"高地"，遮住了一切"高贵"，再也不能对此置之不理，它对我们的议事日程逐点逐条地提出指责，即是说，不能只对它作一大致的假设，不能匆匆声明这是过渡阶段而回避了事，而必须始终加以注意：这种声明是否合理乃是永不能彻底解决的问题。基督教不愿"看自己过于所当看的"。它不愿听到别人过于自信地就下列题目高谈阔论：世界的创造性发展，科学、技术、艺术、道德以及宗教已然完成或计划之中的发扬光大，身心健康，福利公益，婚姻、家庭、教会、国家、社会的美好。它的作用恰恰不是使某些"理想"得到强化，无论是个人的还是集体的、是民族的还是国际的、是全人类的还是某教派的、是德国的还是西欧的、是年轻的还是成熟的、是具体的还是抽象的，

486

总之没有什么“理想”属于例外。它既与“自然”也与“文化”相对，既与浪漫主义也与持续进步相对，而且是横眉冷对。无论哪里在建造高塔，它不知怎么地总是看不惯。对这类大兴土木的现象，它总要说些拉后腿的话。在这类现象中，它总是——带着一种不讨人喜欢的、但却难以真正消除的疑心——嗅出某种可怕的偶像崇拜。它在这排高塔中至少看到了死亡的比喻。它虽然不认为人一发财就会死亡，但却断定富翁会坠入地狱，饱受折磨。它认为应该反其道而行之，建议“倒要俯就卑微的人”。在它看来，真理与其说是在“是！”里，毋宁说是在“不！”里。它看到人在天地之间的处境危如累卵，所以难以相信那些立柱真能巍然屹立，那些价值真是价值连城，那些要事真是举足轻重。它看到人被带领着，而且是被带往“俯就”的方向。它看到有一只巨手在摇撼在的和想要在的万物。它看到在所有人类高地的上空都悬着一个问号。它听见屋梁在嘎嘎作响。它无法使自己视而不见、听而不闻。因此，它爱穷苦人，爱患难者，爱饥肠辘辘、舌敝唇焦的人，爱受不白之冤者。它能够郑重其事地建议人们独身，而无需担忧扬弃人类的代代延续就会扬弃“一切积极思想的根本前提，即生命总是某种富于价值的现象”（哈纳487克）。它觉得，自己与其说是接近“健康的、新教的大众笃信”，毋宁说是更接近禁欲主义者和虔信主义者离奇的努力，与其说是接近西欧的兄弟，毋宁说是更接近“俄罗斯人”。它不回避生活的“问题”，无论是事关重大的还是鸡毛蒜皮的问题，它都不回避，但它真正感兴趣的只是“问题”中的问题。它总是在尚无答案的地方，在人又搞清了自己问题的地方则从不露面。它——社会民主党人因此处处获得它的喝采！——有偏心，同情那些受压迫、吃大亏、不成熟、郁郁寡欢、揭竿而起的人。它虽不认为可怜的拉撒路（Lazarus）已与上帝同在，但毕竟看到他躺在亚伯拉罕的怀抱里。它在“卑微”里至少处处发现了生命的比喻，因为它忘不了复活意味着什么。它说，也许人在低处才会得到宣福，在高处则一无所获。对此只能这样点到为止。因为，那种疑心和这种好意、那种警告和这种应许在应用于我们生活具体的“高贵”和“卑微”时始终只有比喻的意义；这点每时每刻都不能忽视。正是在具体方面它能够、也必须每时每刻扪心自问：哪些是基督教避开的“高贵”，哪些是基督教俯就的“卑微”。指的当然是人类的“高贵”和上帝的“卑微”。在应用的时候（这里不妨回顾一下我们上文关于预定的论述）前者可能始终是后者，而后者也可能始终是前者。它自问，所谓的“卑微”是否早已成了“高

贵”，下层人的谦恭是否早已成了臭气熏天的高傲，疑难性是否早已成了偶像，“分裂性”是否早已成了最新式的摩登神学，“无产阶级”是否早已成了粗俗的物性概念，对“世界”文化的反感是否早已成了毫无理由的怪癖。它自问，造塔者的角色是否早已从唯唯诺诺者转化成了桀骜不驯者，桀骜不驯者的“不！”是否早已变调成了“是！”（成了偶然在“不！”中变得自信者的“是！”），成了基督教不得不愁眉苦脸地回避的“是！”。它能够、也必须自问，未受震动的巴伐利亚农夫是否比“俄罗斯人”更接近天国，擅长计算的工程师或生意人是否比苦思冥想上帝的深刻性的教士更接近真理，是否不值得“俯就卑微”而出入世界的厅堂，似乎有妻儿、爱妻儿、从事科研、参加政党（包括非社会主义的政党）、高扬艺术、“肯定”文化甚至在最后悲剧和最后幽默的光芒照耀下跻身教会都算不了什么。基督教在那里提出正题，同一种基督教又在这里提出了反题。无疑，正题还是占了一定的上风，具有较大的或然性，因为死亡比喻的说服力太强了，尽管它只是比喻而已。但同样无疑，基督教既可以这样也可以那样配置它的“是！”和“不！”。它既立也破。它既派遣也召回。它既施舍也领受。始终按照同一意图，始终按照同一逻辑和同一准则：反对“高贵”，赞成“卑微”；它始终赋予世人 certitude（有把握的感觉），然而为了上帝的荣耀，它不顾我们的看法，在应用时始终不具 securitas（安全性）和连续性，始终不会承认我们中的某个人或某些人有理，始终不许我们稍事休息，始终以上帝的永恒来衡量我们的时光。我们是否惊讶地觉察到，我们以及我们的一切行为都在相对性的领域中运动？这正是我们应该察觉的。重申一遍：相对性意味着关联状态。作为已在、作为这样或那样定位的人类立场，所有伦理行为也是与本原相关联的。基督教可以、也应该作出的贡献正是让我们对此有所察觉。基督教伦理的绝对性正是体现在：它就其本质而言完全只是一个问题，就其发展而言完全只是一些问题，唯有上帝本身才是这些问题的答案。的确，在此有一点清楚得惊人：全部人类伦理只能表态，只能意味，只能献祭，甚至这“只能”两字也不是镇静剂，因为这“只能”两字也提醒我们注意上帝，从而必然极为严肃地向我们提出了“我们应该怎么办？”的问题。基督教的“不！”涉及的范围就是如此广大，它关于“卑微”的指示就是如此紧急，它给人们带来的困扰就是如此彻底，它投在我们身上的阴影就是如此幽暗，它就是如此有力地不断在别人之中使我们与“一”相对。“要彼此同心！”你们若心思不在“高贵”，而是俯就“卑微”，你们就

488

489

会以“一”为宗旨而同心。因为，正是源自这个准则（作为准则的准则：唯有上帝的荣耀！）的辩证法的对立，即“否定文化”和“肯定文化”之间的对立，“狂热性”和“现实感”之间的对立，“死亡智慧”和“生活智慧”之间的对立，正是这些巨大的对立面能够、也应该在这个准则的辩证法中不断合二为一，变为对一种 sub specie aeterni（在永恒形象下）对生活的统一观察。进行的观察永远不是如此的观察：它无人“具备”，它意味着人的被观察，——这些就是它必然的统一力量。我们难道不是同一医院的患者？我们面临的难道不是同一起诉？我们难道不是同一法庭上的被告？我们若不“彼此同心”，难道还有其他选择？

“不要自以为聪明”（箴 3:7）。这是消极的准则，是从上述“俯就”中可以首先得出的消极准则。在那无论多“高贵”的上方，人“自以为聪明”（11:25），人这样或那样遵循自我存活、自我发展、自我维持和自我辩护的必然性，而这“自我”纯属偶然。① 人需要生存竞争的非批判性尺度。人天真地相信诸如“我”、“你”、“我们”、“别人”之类的概念。人认为自己有一“态度”或（哦，这何其幽默！）有一“立场”，人可怜地谈什么“对手”、“优势”、“胜利”；但人本身也受到这些尺度的制约：人“如愿以偿”或者壮志未酬，“青云直上”或者一落千丈，幸福地拼搏或者不幸地挣扎，成绩斐然或者忍受打击、伤痛、失望和挫折。人在这些情况下获得的都只是“偶然的”认识。人作判断根据的是不够格的瞬间印象，完全是心血来潮，是依赖于“对手”的，但更依赖、首先是依赖于自己本身。我们不会误认为这准确地说乃是我们行为的不中断的准则，我们根据的是偶然的见识。这若不是断线，那么至少也是折线，是被压出凹瘪的线。恩典对人的重大攻击不会不留痕迹。基督教伦理的严肃和力量在于其尖锐性，在此不是如此尖锐地回答（始终只是表态性地、为旁观者而作的回答！），而是如此尖锐地提问；正是这一事实，正是恩典伦理的相对性向利斧一般砍着“偶然见识”之根。因为所有“偶然见识”之根、所有“高地”的奥秘均为绝对的伦理答案，这些绝对的伦理答案是无以复加的人类自信心，是人类自信心的王冠。作为一切绝对的伦理答案的终结，基督教的伦理道德意味着人站在这一或那一高地上的胜利和苦恼基本上不复存在了。对它来说，无论哪一高地，无论“站”这里还

490

① 和合本的“不要自以为聪明”德文为“Folgt nicht eurer zufälligen Einsicht!”，亦可译为“不要根据你们自己偶然的见识”。——译注

是那里，无论何种世人之间的竞争和对立，再神圣再必要也只是具有比喻性而已。真理本身夺走了我们的能量，使我们不能顽固地坚持某一种真理。不公正本身夺走了我们的勇气，使我们不敢接受某一种不公正，似乎只是遇见了一桩怪事。胜利本身夺走了我们期待这一或那一胜利的紧张心情。这不又是“令人沮丧的”事吗？这样一来，我们的骨头不是要散架了吗？是的，正是如此。在这沮丧的彼岸构成我们勇气的东西应该死亡。不经此炼狱的伦理道德不是伦理道德，而是生理、激情、情爱；就不是必然性，而是偶然性和随意性；就不是自由，而是非自由；就不能从上帝出发予以解释，而只能从心理学的角度、弄得不好只能从精神病学的角度予以解释。但基督教的伦理道德（因为它无论何时何地都不会浓缩成已在状态）是使我们的一切勇气相形见绌的勇气，与这勇气相比，我们所有的勇气只配称为怯懦。它（破坏任何个性而）构成了个体的根据。它以超验的方式清除了行为中一切生物的、激情的、欲爱的成分（而无论何时何地都不会显出“纯洁性”！），它对人类任何占据制高点的行为提出了无条件的抗议——正因为此，它是绝对的伦理道德；正因为此，它是将临世界的宣言。

“*不要以恶报恶*”。在基督教的意义上，“恶”是对一切行为的直观现实的必然规定。“恶”是人（作为人）的行为木头疙瘩般的惰性。善绝不是作为第二可能性而与恶相对的。善是对恶的审判和扬弃，是人得自上帝的辩护，是从恶中被拯救出来这一不可能的可能性。“你为什么以善事问我呢？只有一位是善的”（太9:17）。① 我们与别人的关系即使称为“爱”，其规则总不外是：我们以恶报恶，即我们在别人那里“不见”*他所不是的*“一”（善者！）（12:9），而是“认定”他只是*他之所是*。我们如此行事，直接观察邻人，不离开他提供的直观角度；于是我们对他的善就不抱希望，尽管我们在他身上看到了形形色色的“善”。因为这种“认定”是“以恶相报”。在与别人的争端产生之前，在进攻和反击的把戏（以无一例外是“恶”的手段）开场以前，我们早就以恶相报了，我们早就通过这种“认定”，早就因为“不见”*他之所不是*，以恶相报了。因为这种“不见”即使从我们这方面讲也是恶行，木头疙瘩般的惰性行为。这便是我们无一例外的运动轨迹。然而这条轨迹、这条线也可能即使不是断线也至少是折线，条件是我们对此进行思考，即想到我们不无道

491

① 原文作9章17节，疑为19章17节。——译注

理地肯定别人的恶也就肯定了我们自己的恶，唯有肯定别人那里的“一”、别人那里的善者才能为我们自己辩护。我们不能严肃地、以伦理的严肃性坚持“以恶报恶”的态度。在任何人面前都不能坚持这种态度，因为即使别人的弥天大恶也只会更加清楚地说明我们自身会受到审判，也只会使我们自身辩护的问题显得更加严重。只要这种批判的思考通过一种“不回报”、“不认定”、“不反抗”或多或少地得以直观化，通过一种以直观方式只能解释为“弱点”的对他人之恶的无知或多或少地得以直观化，那么，非直观的现象，也就是既在我身上也在别人身上的“一”，也就是对罪孽“不计较”的神性姿态，便会在直观中至少被标识出来。同时提醒注意一点：这条直线没有（也不允许有！）什么中断，没有什么绝对善的态度；这种提醒会阻止我们连这种不反抗的态度也要绝对化的行为，对将临世界的希望的确毫无害处。

492

“众人以为美的事，要留心去作”（箴 3:4）。在此我们又遇上了康德的伦理学。一种行为只要获得所有人身上的那“一”非直观者的首肯，与许多人的直观行为形成泾清渭浊的对比，它就是伦理的行为。因为一种伦理的行为永远不会完全丧失抗议的特征。所有人身上的“一”对许多人的行为提出了抗议。然而正因此，它也是这种抗议的尺度。美的、善的只是所有人、（明眼的）众人以为美的、善的事情。如果一种行为确确实实意味着人受之于上帝的困扰，而不是仅仅意味着人受之于其他人的越权困扰，它就不可不以普遍有效性的标准衡量自身。它不可惧怕公开性的强光。它不能以一种私下的悖谬（Privat-Paradox）为根据，不能以忘记了个别人中的“一”为理由，因为伦理的悖谬恰恰在于留心这非直观的“一”，除此之外不可有第二种悖谬（在这点上有时须以康德纠正基尔克果）。它不能以任何角落里的幸福（或者不幸！）为目标。个别人与人类群体的历史现实之间的关系常常是无序的（使徒职分！1:1），但与构成这一现实的真理却必定是有序的。或许有预言的无序，但即使这种无序的“理”（ratio）也必定是有序的。我们大可不必呼吁对许多人作出判断，但任何时刻都不能不呼吁对所有人作出判断。这就是标准，这就是衡量一切直观看来非常规行为的标准，这就是英雄、首领、新法典的宣告者、苦行主义者和虔敬主义者觉得自己有义务遵守的标准，这就是形形色色的超人、艺术家、“有个性”和有天才的人觉得自己有权利遵守的标准。没有什么对特殊者而言的特殊道德。因此也就没有什么对寻常人而言的道德！我们从伦理角度表示赞赏或者

仅仅承认的某一行为(比如一位先知的行为!)就正因此而对我们具有约束力。我们不能说什么"路德就是这样的!"而摆脱这种约束。人的行为唯有在与上帝的关系上才基本上是次序之外或曰不同寻常的,正因为此在与所有人("所有"这两字的非直观性进行必要的修正!)的关系上是基本上寻常的,"不要志气高大……不要自以为聪明"(12:16),如此便宣告了将临世界的真理即所有人之中的"一"的真理。 493

"*若是能行,总要尽力与众人和睦。*"和睦可以是一种出色的表态,它说明人牢牢地处于上帝的控制之下,根本不可能缓过气来出拳,进行或许有理和准确的打击。本来人与人之间的局面已是一条死胡同,根本谈不上什么和睦,逼得人不得不左右出拳。本来我们周围的人没有任何权利要求和睦,因为他们总是刺激我们,可以说他们无论以何形式出现总是我们再熟悉不过的人的代表,他们在原则上是不可救药的、怪僻固执的,一点也不值得爱,而且他们这些品性花样不断翻新,越来越令人恼火。这本质作为我们本身的自我已经造成了我们的重负,不能苛求我们在别人那里与它邂逅时还以礼相待。如果说反之与周围人的争执可能减轻我们与自己争执的负担,我们为什么不该争执?没有什么比战争更理所当然的事情了。然而,战争超越了自己本身,这正是因为它的矛头总是最终指向已知之人的。战争是一种表达法,它说明:我们认识人之*所是*,认识人的不可能性并试图摆脱他,我们总以某种方式在他所*不是*的那"一"的批判光芒照耀下观察他。这种表达法大谬不然!因为我们与周围人的争执在任何情况下都不会导致已知之人的否定。已知之人并没有死去,即使我们将与偶然的周围人的争执进行到底、直至其灭亡也是如此。已知之人的否定显然——是耶稣基督,是所有人之中的"一"。我们一旦对此有所认识,我们与自己本身的争执和与我们与周围人的争执就必定告终,因为这些争执没有内容了,成了多此一举。由此看来,在基督中不可能有战争。他是我们的和平!不能再以"他也是一个人!"这类的话指控这个人或那个人!不能将上帝对所有人的权利转化成一个人对其他人的权利!不能忽视这一点:正是人身上体现出来的直观挑衅揭示了他非直观的神性辩护!战争是人的自然行为,这些人使自己对周围人的观察角度绝对化,想和上帝一样。这清楚地告诉我们,无论如何要尽力和睦,而且是与所有人和睦。如果我们认识到自己并非上帝,那么我们又怎么能缓过气来,鼓起争执的热情?我们不必保持和睦以表态赞成上帝的自由和悲悯?"若是能行", 494

就要保持和睦！我们知道，为什么我们在此也只能点到为止。我们可能性的界线是上帝。我们所说的和睦——在此我们不能附和康德的观点——也只是通往遥远的“永恒和平”和“实践理性王国”的一步。我们在周围人中发现了耶稣基督，因此在战争中发现了和平，我们能够也应该通过保持和睦作出这种发现；我们这里指的是对上帝的认识和对上帝和平的认识。然而，上帝永不在已知状态中(ist erkannt)，而是在被知过程中(wird erkannt)。上帝始终是自由的。我们不得不与自己本身争执，这一可能性始终存在。我们不得不与周围人争执，这种可能性遥远一些，但也始终存在。上帝完全能够阻止我们在周围这个人或那个人里发现耶稣基督，这一保留条件始终存在。必须注意，这里说的是上帝的保留条件，不能与路德主义者惯于一有需要就自我批准的所谓“山上宝训的延期清偿”(Moratorium der Bergpradigt)混为一谈，不能与可能有的人类必然性的保留条件混为一谈，即使至高无上的必然性也不是借口，似乎可以一边动武一边进行以“良心”为题的战时布道。无论是战是和，人都不应有“良心”。然而最正直的和平之友也知道，我们始终也可以在别人中不看到“一”，我们始终能够厌恶他的恶(12:9)。因为别人中的“一”不是已在。就这点而言，争执应该、或许战争也应该得到展示。在战争问题上，认识上帝就意味着我们被带下所有战争的高地，并不意味着我们被带上一座和平的高地。对上帝的认识引向上495 帝，而不会导致一种人的行为或状态，既不会导致“战争”、也不会导致“和平”。教会若知道自己要干什么，就会以有力的手势将黩武主义拒之门外，也会以友好的姿态对和平主义敬而远之。“保持和睦”这一诫命的严肃性在于它阐明了首要的诫命，在于它指向上帝，在于没有什么绝对的、精确的和平诫命。这一诫命正是在其断裂性(“若是能行”)中揭示了将临世界的和平。

“*亲爱的兄弟，不要自己伸冤，宁可让步，听凭主怒。因为经上记着：‘主说，伸冤在我，我必报应’(申 32:35)。所以，‘你的仇敌若饿了，就给他吃；若渴了，就给他喝。因为你这样行，就是把炭火堆在他的头上’(箴 25:21—22)*”。我们在“仇敌”这个概念上再次稍事停留。以此概念显然可以入木三分地指出我们不该做什么。正如我们在上文(12:14)读到的那样，“仇敌”是难以辨认、面目全非的别人。从我们的角度来看，“不保持和睦”这一必要性在此似乎不仅仅是已在而已。因为周围人谜一般的阴影似乎凝聚成团了，关于他们的模糊感觉和悲观评价

似乎得到了证实，摆脱与他们的生物性关系即竞争关系，似乎明摆着是不可能的，似乎在他们作为“仇敌”与我们对立的时刻就明摆着是不可能的，无论是作为个人的仇敌，还是作为民族的仇敌，无论是作为思想的仇敌，还是作为阶级的仇敌，都是如此。谁是“仇敌”?《诗篇》的歌手知道，其实的确不仅是那些竞争的对手、讨嫌的家伙和穷追不舍者，而是这样的人：他令我惊讶不已，在我眼前行客观之不义，使我体验到已知之人就是人中之恶者(12:17)，从而告诉我应该以恶报恶。路德在他的敌人即罗马的教皇制度中并非仅仅发现了某一个敌人，而是马上又发现了邪恶的宿敌。他这样做完全有理。在《诗篇》歌手热情洋溢的言谈中，“仇敌”几乎是带着绝对性恰恰出现在上帝面前，而歌手面对这种绝对性则呼唤上帝的报复！“仇敌”如此出现是完全有理的。“仇敌”使我睁开双眼，看到周围的人们身上一直暗地里刺激我的东西。他告诉 496 我，这东西是恶。他告诉我，恶是已知之人身上最终和根本的东西。他告诉我，恶是如何一帆风顺地发展的，没有局限，没有羁绊，没有矛盾，没有任何内在或外在的障碍。他在我的心里掀起了暴风骤雨，促使我呼唤一种(不存在的)补偿和报应的高尚之义，呼唤一位(不在场的)审判他和我的法官。谁会像这个“仇敌”一样成为我的危机？因为，如果我现在有此动人心魄的重要体验，即发觉报应的义迟迟不露面，那么“我该做什么”？我该做什么，若我在“仇敌”身上清楚地认识到：面对“仇敌”能“做”的只是恶，而这恶是那我面对“仇敌”怅然若失、翘首以盼的高尚之义的作品？显然，在此可想而知的是泰坦精神这最终和最大的诱惑：我自己伸冤即给自己争取公义，自发地为公义而斗争，取不可见的上帝而代之，成为仇敌的仇敌、泰坦的泰坦。我这样做，谁会审判我？被“谁给我公义”的问题困扰着的我难道不是仅仅在“我该做什么”这一合法问题的、已然指明的轨迹上继续前进？“仇敌”当前，我难道还能做其他什么，我难道不是只能通过言语和行为，通过律法的力量和刀枪的力量，通过强权政策和抵抗政策而发怒、惩罚、判决，充当不在场的上帝的代表？如果人能够做到和应该做到客观的公义，那么为公义而战就是不可避免的。道德的、即基于此前提的对蒂尔皮茨的思路的驳斥就是从一开始注定要失败的。然而，正是这一点，即人能够做到和应该做到客观的公义，由于上帝对人的困扰而变得大有疑问。固然可以尝试在“仇敌”面前“做”到客观的公义。但恰恰在此若这样就免不了要推行泰坦主义，免不了要去抢夺上帝的权杖。而这“免不了”意味着什

么，又恰恰在此是一目了然的：一旦大发雷霆地将自己放在上帝的位置上，就进入了上帝的震怒控制的地盘。因为"仇敌"的奥秘就是：他所做 497 的在本质上等于抢夺上帝的权杖。他也以某种方式翘首盼望一种高尚之义的出现。他也在"我该做什么"这一问题的轨迹上向前推进到如此的地步，可能也决意亲手建立起义来。对最大的仇敌来说，做到客观的公义何曾不是主观的？然而恰恰因此他伤害了我的公义意识，恰恰这样他就在我看来客观上有失公义，恰恰如此他的行为对上帝对人类都是一种亵渎。是上帝的怒火将他丢给了他心里的情欲(1:24)，是上帝的怒火在他的身上与我相会。这是为了使我也卷入其中吗？这是为了让我亲手维护公义吗？重申一遍：也许我必须这样尝试，我也许必须这样。我怎么能发现另一种可能性，即不以泰坦精神对付泰坦？不过如此一来，下列情况出现时我就不应感到诧异：在自己泰坦主义的、悲剧性的、引起恐惧和同情的命运中我必定察觉到：我有意做到客观的公义，但这样我的行为就也是客观的不义。*决意建立*高尚之义恰恰意味着*放弃*高尚之义。因为，"上帝的忿怒……显明在一切不虔不义的人身上"(1:18)，显明在他们的恶中之邪上，*但也*显明在他们的善中之邪上，显明在我的仇敌身上，*但也*显明在我身上——如果我执意与我的仇敌为敌。这是对黩武主义的批判，但也顺带击中了和平主义。——谁让出了地盘，不是让给了人的忿怒，而是让给了上帝的忿怒？谁看到了，在此(但不仅仅是在此！)是占优势的上帝行为击败了人类行为，是前者将后者赶出地盘？谁看到了，我们在生活的辩证法里(这种辩证法由于"仇敌"而在我们面前变得活灵活现了)别无他择，只能就客观公义提问？这就是"仇敌"本来要对我们说的话。只不过他粉碎了最后的幻想，按照这一幻想似乎对我们人来说上帝之义并非在恶中"可行"的。他使上帝之义全部的遥远性、陌生性和不可行性在我们面前暴露无遗。在他身上，上帝之义荡然无存，或者说仅仅作为上帝之怒呈现出来，上 498 帝本身则完全是 Deus absconditus(隐形的上帝)。只要我受批判思维的引导，我面对"仇敌"难道不是别无他择，难道不是只能从一切行为回归本原的"无为"，从一切答案回归问题，从一切举动回归前提？只要不允许我作出动武的姿态，我难道不是别无他择，难道不是只能作出完全不可能的、不切实际的、无法使其合理化的姿态：你的仇敌若饿了，就给他吃；若渴了，就给他喝？这种姿态只能*意味着*、只能极其奇怪地意味着，我恰恰是通过"仇敌"、通过别人中蒙得严严实实的"*一*"才听到赋予

上帝荣耀这一最有力的要求。"主说,伸冤在我,我必报应。"有句话是这一"我"的见证,展示了在仇敌中认识的上帝公义、即上帝本身独有的将临的公义,从而表明:"仇敌"向我们提出的问题逼得我们不能再马不停蹄地循着黩武主义的思路继续前进。这句话就是:你的仇敌若饿了,就给他吃;若渴了,就给他喝。我们知道马上就会产生这样的需求:使我们自己觉得这一可能性作为途径、方法和目标,作为可能性在实际一实用方面是可信的。但我们也知道,所有满足这一需求的努力都是无足轻重的。爱敌人(别人中的"一"这伦理的悖谬性在此明确无误地生效了!)作为人的一种行为本来就是无法使之直观的。"炭火"要堆在仇敌的头上,即是说,我们的行为应该以风卷残云之势挤掉别人"仇敌"的位置。别人作为隐藏在"仇敌"中的"一"应该被迫作为"一"从其不可辨识性中凸现出来。为此,我必须将他视为"饥者和渴者"。我必须认识到,他确实(尽管外表看来他完全可以得胜!)只是他悲剧命运的牺牲品,受到了上帝忿怒的打击。我必须认识到,我面对他时寻求的客观公义已然建立起来。在受到打击、受到上帝打击的"仇敌"中的别人,对我来说不可能再是未知的。在死亡的比喻里,他是"一"。但是这一认识,作为真正的认识,只能在行动中获得。因此:给他吃,给他喝! 你是与受到上帝打击的仇敌团契一致的。他的恶就是你的恶,他的苦难就是你的苦难,对他的辩护就是对你的辩护。只有拯救他的才能拯救你。 499 所有能够表明你与他之间的这种关联性的行为,所有与泰坦们相互之间的习惯行为相比只能理解成"无为"的行为,都是善的。可见,低就是你登上的高,"意味"就是你升华为"爱敌人"的"举动"。"我该作什么"这一问题得不到任何实质性的回答,它视自己为关于我们事实行为的根据和目标的问题,它转化成唯有上帝本身和上帝行为才能回答的问题——这就是基督教伦理在"爱敌人"方面的特殊兴趣所在。宣告将临的世界——这就是它的意义所在。

巨大的消极可能性
(12:21—13:7)

21—7 你不可为恶所胜,反要以善胜恶。在上有权柄的,人人当顺服他;因为没有权柄不是出于上帝的,凡掌权的都是上帝所命的。

所以抗拒掌权的，就是抗拒上帝的命；抗拒的必自取刑罚。作官的原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的吗？你只要行善，就可得到他的称赞，因为他是上帝的用人，是与你有益的。你若作恶。却当惧怕，因为他不是空空地佩剑。他是上帝的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的。所以你们必须顺服，不但是因为刑罚，也是因为良心。你们纳粮也为这个缘故；因他们是上帝的差役，常常特管这事。凡人所当得的，就给他；当得粮的，给他纳粮；当得税的，给他上税；当惧怕的，惧怕他；当恭敬的，恭敬他。

500　在此我们谈到人类团体生活的各种现存秩序，谈到不去破坏这些秩序就是明确表态赞成将临世界的秩序。带着这里非说不可、非听不可的一切，我们踏上了一片大有争议的热土。看来应该警告一下所有过于现实的感兴趣者、尤其是追求轰动者：他们若是有意阅读本书，千万不要从这里开始。因为谁不能从总体上理解我们，谁在此也就不能理解我们为何不多不少恰好说了这些。

我们刚才在“仇敌”概念、在这触目惊心的形式中遇到了一个问题：隐藏在别人中的“一”。这问题全部集中在上述人类秩序存在的事实上。思念上帝的瞬间始终只有作为时间中某一瞬间、某一“之前”和“之后”的资格才是永恒的。我们行为的伦理危机始终只有在与一种尚未或不再“被扬弃”的行为的相对关系中才是绝对的。始终只有在特定的别人身上，在个人（这里复数的个人是单数的个人必须从伦理角度解开的巨大的谜）具体的“多”上才能发现别人中的“一”。我们通过就永恒思维进行思维，使自己的行为在与上帝中的本原的关系上得到“心意”的“更新”(12:2)或批判的修正。但这心意的更新或批判的修正立刻面临下列奇特的事实：时间已然获得资格，人类行为与绝对者的相对关系已然建立，自称解开了“一”之谜的“多”已然存在。它面临五花八门的伦理现状，不仅仅面临单个的个人或多或少闹哄哄的实验，而且似乎还在一切偶然性、随意性的彼岸和高度客观性的领域面临大规模的肯定现象如国家、法律、教会、社会。在此肯定现象中，个人几近于“全”的“多”，即差不多可称为“所有人”的“许多人”，认为已经知道了“我们该作什么”这个伦理问题的答案。这些现状生气盎然，以极明确的理由宣称自己不仅仅是现状，而且是我们多此一举地寻找的人类行为的解答、秩序和轨道。它们要求承认和服从，我们则必须考虑一个问题：我们究

竟应该满足还是应该拒绝它们的要求？选择前者，显然就是选择了合法原则。选择后者，显然就是选择了革命原则。然而，我们选择了什么为上帝的荣耀而表态呢？不是前者，就像这节文字的读者中某些急性子、或者准确地说（因为在此所有人从一开始就是一个党派）反革命者憧憬的那样；但也不是后者，像某些《罗马书》的读者在此处暗暗希望发现的那样；而是（为什么？下文很快就会谈到原因）*后者的否定*。我们说的是“不革命”（Nicht-Revolution）！这样我们也就含蓄地说到了“不合法”（Nicht-Legitimität）！我们不明确说是有我们的理由的。 501

巨大的消极可能性！说“巨大”，是因为在此不仅仅是面对近处的人在个别的态度和举动中进行表态，而是面对个人几近于“全”的“多”在总体立场上进行表态。说“消极”，是因为这种表态的动机和意义确实不是“无条件接纳国家为道德力量”（余利歇尔），也不是“为所有国家权力的神性本原大唱赞歌”（维恩勒），而是、即使在此也是对人的抨击，抨击人的“志气高大”（12:16），抨击人的普罗米修斯式狂傲。我们感兴趣的不是人类的种种*秩序*，不是必须在某一种此类秩序中实施的人类*行为*（“公民义务”[余利歇尔]），而是人不破坏这些秩序，是人面对这些秩序的*勿为*。革命的人被当作靶子，他的革命原则被取消，这完全只是为了教育的目的，完全没有物质的利益和成见！为什么偏偏是*革命的*人？鉴于*反动的*人显而易见的危险性，提这个问题是极有道理的。辩证法之车在此确实位于一个急转弯处，我们必须小心不要因为措词的分量过重而出轨。我们对上述问题的回答：这是因为在《罗马书》的大地上不太可能有反动者。*在此*咄咄逼人的傲慢显然是否定的傲慢，是一种混淆，似乎那些不安、提问、否决可以作为人的态度、人的*方法*为所有那些酷似死亡的、基督教确实极为偏爱（12:16）的东西辩护。*在此*咄咄逼人的傲慢显然是主张推翻、更新和改变价值的泰坦主义。甚至可以这样断言，革命的泰坦主义恰恰因为在其本原上更接近真理，所以比反动的泰坦主义更危险、更离经叛道。即是说，无论如何，反动的人对我们来说是小害，而他红色的兄弟却是大害。我们注目于大害，我们关心的是为了上帝的荣耀要让革命的人（作为一种特大的牺牲品！）束手无策。 502

*“你不可为恶所胜，反要以善胜恶。”*任何现存的秩序作为这样的秩序都向我们提出了，作为“仇敌”（12:19—20）则更具原则性地提出了*公义战胜不义*的问题。因为，现存的秩序给*寻求*上帝秩序者留下的印象

难道不就是它所体现的洋洋得意的不义？这现存的、已找到的秩序难道能给他们留下别的印象不成？它难道不只是对反抗上帝之人的一种新的援助和捍卫？它难道不只是使正常的世界进程（世界进程因其前提的巨大可疑性而四面楚歌，惶惶不可终日）免受困扰的一种保障？它难道不只是为数太多的人反对"一"（"一"恰恰在、仅仅在众人不再有安宁、智慧和力量的地方开始发言）的密谋？秩序？什么叫现存秩序？现存秩序意味着：人又虚伪地认为已经澄清了自己本身的问题；人又怯懦地缩回到安全地带，不敢直面自己在的奥秘；人又愚蠢地祈求稍缓片刻再对自己执行死刑。从约翰启示到尼采、从施洗者到无政府主义者，他们指责的并非秩序的低下质量，并非秩序或多或少严重的腐败，而是秩序的现存。在此，人敢于向人提出一种从一开始就更为高尚的"公义"，敢于从一开始起就整顿他几乎全部的行为并使之进入特定的轨道：在此有一种东西，它的合法要求很快就被发现只是子虚乌有，但它迷恋唯一现实的暴力光环，要求服从和牺牲，好像它是上帝的强权似的；在此，一种"多"按约定的方式发言，似乎这是"一"在通过它的喉舌发言；在此，少数人、也可能是多数人（甚至是民主意义上的最大多数：全体对"一"！）要求成为共通：在此，一种极偶然的、关于顺利组织生存竞争的协定冒充为大家都渴求和尊重的和约——这些就是一种高度内在的秩序的超验性，它是任何现存秩序、包括最佳现存秩序偏偏给最深刻的正义感留下的伤口。公义越显得完美，就越显得是不义：summum ius, summa iniuria（最大的义，乃最大的不义）。即使公义以神权统治的形式出现，以卓越的精神成就的形式出现——这种形式可能会使信赖它的各国民众拥有一个理想的教会（比如加尔文教会、装潢之后扩大为国际联盟的教会！），即使如此，这真正极度的公义也是极度的不义。这一梦想也必然破灭；当魔鬼面对基督，向他提供尘世的诸多王国时，即在陀思妥耶夫斯基的宗教裁判长那里，这一梦想必然破灭。人没有在别人面前客观地拥有公义的权利，他给自己披上的"客观性"外袍越宽大，他给别人造成的不义就越严重。别人等待的是"一"的公义。哪怕人再多，人的权利在何时何地是"一"的权利，在何时何地不是骗取和篡夺而来的？哪种合法性的根源不是非法的？哪种权威不恰恰在使它成为权威的原因中是僭越政治？现存事物的缺陷只是认识的诱因，它促使人们认识这样的现存事物就是恶。善人或恶人心中生出不可遏制的自由冲动，在这冲动中有某种东西抨击那许多人试图套在我们身上的、但也

许纯属好意的枷锁。在我们身上有某种东西以极为敏锐的目光识破了那许多人用以制造这种枷锁的杜撰之词。革命的人往往正是在这种对恶(秩序中的恶,恶就恶在秩序是现存的)的认识中诞生的,革命的人打算这样摆脱邪恶:奋起与邪恶斗争,推翻它,即将现存事物视为不义的化身,并清除之,立新立义以取而代之。我们几乎不能拒绝参加这计划的壮举,这计划本身是不言自明的,正如对"仇敌"(12:19)的敌意以及与周围人的争执本身不难理解一样。但是,恰恰革命的人(革命的人当然并非始于备受谴责的血腥暴行,而是始于对现存事物最初的和最隐蔽的怨恨;有些人越讨厌"暴力",就越沉溺于怨恨之中!),恰恰他必须听取逆耳忠言:他制定了这一计划,就已经"为恶所胜"了。他忘记了:他并非"一",并非他自己梦寐以求的自由的主体,并非从他的眼睛向外明察秋毫的那一位,并非与宗教裁判长分庭抗礼的基督,正相反,他始终是、更加是与基督对立的宗教裁判长。他也提出了人不能提出的要求。他也使义显露出来。他也以有义的姿态出现在其他人面前。他也篡夺了一种本来不属于他的职位,篡夺了一种就其根源而言是非法的合法性,篡夺了我们震惊地在布尔什维克主义那里体验的(我们也可以在无数更富精神性的现象里证明的)权威,这种权威很快就会露出僭越政治的真相。难道谁有权利策划和代表"新事物"、"新时代"或"新世界"甚至"新精神"?难道一切"新事物",只要是人能建立的,不是来自现存事物?难道一切"新事物",只要它是已由人建立起来的,不是很快就会成为现存事物?难道哪一个人建立了(他建立了!)"新事物"不也就是作了恶?难道他试图战胜的"旧事物"不也曾经是人建立的,难道它不正因为是人建立的所以是旧的、恶的?说到"为恶所胜",革命者比起保守者有过之而无不及,因为带着"不"字的他更逼近上帝。这是他的悲剧。恶不是对恶的回答。受到现存秩序伤害的正义感不会因与现存秩序决裂而得以重建。"要以善胜恶"!这硕果独存的可能性意味着、标志着人的终结,既包括在现存秩序中得胜回朝的人也包括在革命中高奏凯歌的人。难道除此之外还能意味着和标志着什么?这硕果独存的可能性体现为一种谜一般的"无为";在他们作为人觉得自己无疑听到最有力的"有为"呼吁的时候,这硕果独存的可能性体现为一种谜一般的"无为"。难道除此之外还能体现为什么?革命者差矣。他心里想的革命是不可能的可能性,是对罪孽的赦免,是死者的复活。这回答了现存事物意味着的侮辱。耶稣是胜者!然而,他实际上干的却是另

504
505

一种革命，是可能的可能性，是不满、仇恨、抗拒、暴动和破坏。这可能性比起作为其对立面的满意、满足、安全、自负来，不是较好，而是更糟，因为它在理解上帝方面虽然较好，但在滥用上帝方面却是更糟。他心里想的革命是意味着建立真正秩序的革命，实际上干的却是另一种革命，是意味着真正反动的革命（这正如那些“为恶所胜”的正统合法主义者，心里想的是意味着真正革命导火索的合法性，实际上捍卫的却是另一种合法性，即构成反叛的合法性！）。人的所为永是审判人之所愿的法庭（7:15—19）。革命的人认识了这一法庭，就会离开他完全有理和正义的革命行为的直观性，回到上帝行为的非直观性中。他如何表态赞同这上帝行为，难道不是只能如此：他作为革命者死于他作为革命者而生的地方，而且死于对恶的、对在现存事物中相遇的恶的认识？他如何作出更有力的行为，难道不是只能如此：他正是在这个地方回归“无为”的源头，即全无“忿怒”、“进攻”、”破坏”之类的行为？回归是“要以善胜恶”这一呼吁中的伦理内容，它没说一句对现存者有利的话，但却说了无数对所有现存者之敌不利的话。要认识到上帝乃是制服现存不义的胜利者。这便是回归的意义所在。这便是《罗马书》第13章的意义所在。

506 *“在上有权柄的，人人当顺服他。”*在此，“顺服”不管作为直观态度是如何形成的，作为伦理概念纯粹是消极的。它标志着一种后撤、一种躲避，标志着“不发怒”、“不推翻”。反抗现存事物的叛逆者回头是岸，不是叛逆者了！为何不是？因为他作为叛逆者卷入的争执并非在他和“在上有权柄”者之间进行的。这里发生的是恶与恶之间的斗争。即使最激进的革命也只能以现存事物与现存事物抗衡。即使最激进的革命也只是反叛，但要注意的是，这点同样适用于所谓“精神”上的革命或“和平方式的”革命。即使最激进的革命本身也只是对现存事物的辩护和强化。因为，在革命胜利的情况下，现存事物一切相对的公正通过革命相对的不公正得到了证实，而革命相对的公正则绝不会通过现存事物相对的不公正得到证实。现存事物的抵抗力绝不会因战无不胜的革命的攻击而丧失殆尽，它只是受到抑制，趋于浓缩，被迫采取其他形式，所以也就变得更加危险；而革命的胜利只会使革命的能量大打折扣，变得毫无危险。革命绝不会通过*叛逆行为*而成为审判现存事物的*法庭*，尽管它确实始终是这样的法庭。叛逆者一不留神卷入的争执是上帝的秩序和现存的秩序之间的争执。要是他允许自己直接向上帝的秩序呼

吁，要是“他信心十足地将手伸向苍穹去取下他永恒的权利——这权利本来宛如星辰，不可转让、坚不可摧地挂在天上”（席勒[Schiller]），那么他就是证明了一个明智的见解：“暴君的权力有界限”，而他信心十足地伸向天空的手却无论如何不会设定这种界限。因为，如果他这样评判历史毫厘不爽，那么他这样评判上帝就大谬不然。结果证明：“人与人相对，这古老的自然状态去而复返了”。现存事物面临的问题、评判、上帝法庭必然会受阻，会失效，如果人越俎代庖、在上帝位置上行事的话。反叛者正是通过他的反叛站到了现存事物的一边，又正因此回头是岸，不是反叛者了。若将现存的秩序如国家、教会、权利、社会、家庭等等的总体设为： 507

(a b c d)，

将上帝的本原秩序对这总体的扬弃设为括号前的负号：

－(＋a＋b＋c＋d)，

那么显然，革命作为历史行为即使再彻底，也不能视为在括号前对人类秩序的总体实行全面扬弃的神性负号，而是充其量只能视为这样一种可能成功的尝试：扬弃括号内的现存秩序作为现存秩序拥有的人性正号。于是得出以下公式：

－(－a－b－c－d)。

在这一公式中必须注意，括号前巨大的神性负号很快就会出乎我们意料地将括号内人擅自以革命方式抢先改设的负号重新变成正号。换言之，鉴于神人之间的局面，旧事物经革命的算法在崩溃之后会以新的形式卷土重来，而且比以前有过之而无不及。正统主义者的算法当然也是错的，不，是更加错了，他有*意识地*(在此，意识里也藏有冒犯行为，原则性、正统主义里也藏有泰坦作风!)给括号内的字母加上了正号。括号前的神性负号作为毁灭性的法庭审判是针对所有人类的意识、原则立场、刚愎自用态度、定理和各种主义本身的，是针对所有“封地、威势和权力”*本身*的。“人人当顺服”意味着人人当深思人的算法*本身*是多么荒谬：我们不能设定一言九鼎的负号，我们只能承认我们所有的正号和负号都会因它而失效。然而，即使这里推荐的“顺从”也不是什么全新的、巧妙制定的算法，似乎人只要运用这种算法还是可能得意洋洋地庆贺自己走上正道！毋庸置疑，没有什么比这里推荐的不声不响、不抱幻想地承认现存事物的做法更能有力地掏空现存事物的地基了。国家、教会、社会、现行法规、家庭、专门科学等等赖以为生的人类虔敬是不断须从各 508

种各样的战地布道的狂热和煞有介事的胡闹中吮取养分的人类虔敬。消除它们的热情，就定能使它们陷入绝粮的困境！而扑面而来的革命蒸汽通常只会给这种热情端上新的菜肴。不革命是为真正革命所作的最好的准备。不过，这也并非灵丹妙药。“顺从”是一种真正意义上的无目的行为。它只能源自对上帝的服从，它的意义只能是：人撞上了上帝，除了将审判的权柄赋予上帝之外别无他择。至于审判庭的真正出现，这不可能是世人的意图，不可能与世人的暗中盘算有关。

由此就不难理解接下去的这句话：“因为没有权柄不是出于上帝的，凡掌权的都是上帝所命的”。乍一看这是对现存秩序的正面证明和肯定证明，与上述对“人人当顺从”的证明针锋相对。但这只是表面上的。因为很显然，在此“上帝”这一关键词不可能突然与《罗马书》的其余章节截然相反而具有一种形而上学明确性和已在性的意义。忠实原文字句何用之有，如果这种忠实是以对话语的不忠实为代价？主上帝，未识的、隐秘的上帝，创世主和救世主，遴选者和遗弃者，一切“权柄”都是源自他，凡掌权的都是他任命的。即是说，“权柄”和所有人类的、时间的和物性的存在一样，是以上帝来衡量的。上帝是它的开始和它的终结，是为它的辩护和对它的审判，是它的“是！”和它的“不！”。如果首先设想一下我们持的是革命者对“权柄”的态度(《罗马书》就是以明确无误的方式这样做的，将“权柄”的范畴与“仇敌”的范畴直接相连，并且以关于制“恶”的话引入正文)，那么显然革命的思路就会遇到一种阻力。阻力就是这样的考虑：只有以上帝来衡量，现存事物的恶才是真正的恶。只有上帝才是括号前的巨大负号，它能卓有成效地扬弃括号内种种虚假的正面性(同样，现存事物的浪漫主义者也必须承认，真的正面性只有上帝的巨大负号才能确立)。我们的事业不是以上帝的尺度武装自己，不是摆出一副上帝通过我们行事的模样。即使革命也必须放弃浪漫主义的蓝色花。[1] 与上帝关系中的“恶”不能是我们控告的对象(正如与上帝关系中的“善”不能是我们赞美的对象一样！)。显然，现存秩序在与上帝的关系中被视为恶的东西甚至会促使那些受到如此直接影响和伤害的旁观者在上帝面前俯首，这位如此神奇、如此不同寻常的上帝高踞一切神祇之上。如果说上帝是审判法官，那么谁愿意陪

509

① 蓝色花为德国浪漫主义作家诺瓦利斯(Novalis，1772－1801)作品中的神秘象征物。——译注

审？如果说上帝是审判法官，怎么会没有——义？恶怎么会不充分体现为有关“善”的指示？已在物怎么会不充分体现出与非已在物、本原物的关系？现存者怎么会不充分体现为非现存者的比喻？“因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的”(8:29)。现存者作为现存者犹如过客，来去匆匆。我们看到，革命的人正是来自这一见解。然而他应该记住，他这见解的真实性在于一点：现存者在上帝面前犹如过客，来去匆匆。正是这一点在他面前、在革命者面前也为现存者辩护，敦促他不要亲自审判和抨击现存者，而要坚持将现存者、作为“恶”的现存者视为有关“善”的指示，要认识到，现存者作为一种秩序虽然必定与秩序本身相矛盾，但也正是在这种矛盾中被迫成为秩序本身的见证和剪影：它一般的此在和如此在“出于上帝”，特定形态中有“上帝所命”——在特定形态中，现存者恰恰对它而言、恰恰现在成了问题。恰恰是现存秩序从上帝角度而言的危机使我们与其说可能发怒不如说更可能不发怒。不管怎么说，危机驱散了我们的力量和狂热，使我们不再激动，不再自以为“高”，危机恰恰剥夺了我们对一种正当愤怒而言即对“信心十足地将手伸向苍穹”的行为而言不可或缺的东西。“伸冤在我”(12:19)。我们“顺服”，这并非承认了其他什么，而是承认了伸冤不在我们即伸张正义不是我们的事业，承认了抢先否定并不能使括号前的神性负号丧失威力。——在此提醒那些试图以这类建树自强的酷爱秩序者注意：为了他们而将革命指定(“命”)为恶，这恶向他们作出了对善的指示，以便使他们也得不到合理性和浪漫主义，使他们迷途知返，放弃继续做酷爱秩序者的念头！ 510

“*所以抗拒掌权的，就是抗拒上帝的命；抗拒的必自取刑罚。*”有这样一种虽然不赞成现存秩序、但却反对革命的判例，它的内容是：真正的革命源自上帝，而不是源于人类的怒火。在发怒者面前，掌权者代表了神性忿怒的王权。发怒者应该鉴于这种王权而懂得：神性忿怒的意义是秩序，而不是无序。他应该鉴于这种王权而明白：不可能通过人的举措而在别人中发现“一”。他应该鉴于这种王权而谦恭，若无谦恭他对现存之恶的认识不啻虚荣的自傲。他若不做应该做的事，他若愤起反抗掌权者，似乎他已然在其他人中发现了“一”，似乎他带来了新的创世，那么他就不仅对作为上帝之命的人类权威判断失误，而且还忽视了：正是在他愤起反抗的时刻，掌权者在他面前具有极大的合理性。他伸手去取法官的利剑，这种冒昧的行为不能因为掌权者已经先行一步

这样做了而得到谅解。这是掌权者的法庭，而不是他的权利。他在客观上是无理的，尽管他似乎有理。恰恰在他开始抗议的时刻，应该向他提出抗议。“你在什么事上论断人，就在什么事上定自己的罪。因你这论断人的，自己所行却和别人一样”(2:1)。他的行为在人那里或有可能(如同白卫军的行为一样可能!)，但在上帝那里却是毫无可能的(白卫军的行为也不例外!)。现存事物(这也可能是全新事物!)的背后是上帝，是作为法官和权利的他！抗拒(也有一种来自右派的抗拒)就是511 抗拒他。人若为恶所胜，就陷入了恶必定由恶审判的境地。这样的话，他就至少不必为自己的命运而惊诧不已了。

*“作官的原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的吗？你只要行善，就可得到他的称赞，因为他是上帝的用人，是与你有益的。”*是什么使人成为革命者？往往是遭到伤害的正义感，是被感受为恶的国家、教会和社会中的群体压力，即是面对势不可挡的现存不义而产生的“惧怕”。这种“惧怕”究竟在何种情况下是合理的？显然只在这种情况下：我们自己的行为与“作官的”和“有权者”的行为处于一个平面上。显然只在这种情况下：我们在思想和言行中以恶对付恶，以所谓自由对付所谓权威，以非法性对付合法性，以相对的无序对付相对的秩序，以“新”对付“旧”，以粗楔子对付粗木块。我们仅仅对人类直观行为有所知晓，而在这人类直观行为的基石之上进行抨击和伤害的我们本身必定是易受抨击和易受伤害的。在此如同在一个长度无限的螺栓上，压力和反压力如影随形。在此“作官的”必定让革命者感到“惧怕”，必定不断地引起他们的烦恼、震惊、忧愁、恐慌、反击和痛苦(正如革命者本身也必定让作官的感到“惧怕”一样)。这种“惧怕”惧之有理，它不是别的，而是人对自己本身之恶的惧怕，因为人的一切行为都浸润在恶之中。这种“惧怕”是人对自身现实的惧怕。准确地说，它不是别的，而是人对自己所处的上帝法庭的惧怕。现存秩序的“神性”(但也包括反对现存秩序的革命的“神性”)在于它将人的恶行(哪种人的行为不是恶行?)置于上帝法庭之下。它是受“命”如此的。正因此它并不让行善的感到惧怕。它怎么可能让行善的感到惧怕呢？有善行的512 地方作官的就没有权力。思想是自由的，但我们众人之中的“一”作出的非直观行为是以截然不同的形式享受自由的。“一”并不发怒，因为他能对什么发怒？他不作恶，因为他并未受到恶的逼迫。他不是易受攻击的，因为他不攻击；他不是易受伤害的，因为他不伤害。他不在恶

审判恶的地方，因此就不在命运的掌握之中。他是已经受到上帝的审判、但正因为此已经获得辩护的人，他的“行善”不是别的，而是如此站在法庭和正义这块永恒的基石之上。按照他的概念，“行善”意味着扬弃“这些人”的主体，意味着证明上帝之中的个体，证明一切行为之中的无为。一切行为正是通过这种无为才与自己的本原联系起来。对这种在任何时候都不会发生的善行来说，权柄（或者颠覆！）并不使它感到“惧怕”。正相反，只要人行善，人就摆脱了痉挛状态，这种痉挛状态必然伴随着反对（或者赞成！）现存事物的普罗米修斯式的搏斗。他确实是从自己在恶的领域中能作的“倒数第二”中看到了“最终”。他在这个领域中有减无增，变得不可闻、不可见、无尺寸维度可言。他丧失了所有热情，他无拘无束无挫折的状态一去不复返了。他不再是一位与其他众神祇斯杀的大发雷霆的神。他变得实事求是了。他甚至还因此得到“掌权”者的“称赞”。掌权者一无所知，为有这种乖得出奇的公民而感到欣喜。对掌权者来说，是具有以下特征的人成长为这样的公民：他的行为“仅仅”意味着上帝的法庭，他反对掌权者的理由如此之多，以至他——不再反对掌权者。然而他也确实（正因为以讽刺的形式所以确实！）成为一个“好公民”，而这恰恰是由于从形形色色的浪漫主义向实事求是的转变。因为他自己摆脱了偶像崇拜，所以他无需不断地对偶像提出抗议，无需不断地对各种已有的解决方法、秩序以及途径无疑存在的不足之处提出指摘。他没有忽视：他所发现的笼罩众人的法庭阴影乃是义的阴影。他没有忽视：这些净化人类行为的尝试确实具有见证和比喻的价值。在此对人的任性宣布了“止步！”的禁令，这禁令至少使人想起对我们献上“身体”作活祭的要求（12：1）。在此提出了顺从的要求，其后果与上帝恩典要求的顺从至少有几分相似。在此似乎是“一”的庄严与个体的欲爱对立，是共通的庄严与四分五裂或聚成一堆的“众多”对立，是和平的庄严与普遍的生存竞争对立。此类尝试在原则上却是可疑的，他不抱任何幻想，即使此类尝试几乎只是功亏一篑而已。他绝不会认为此类尝试是与善相连的阶梯，即不会认为善作为完全成功的尝试会与这样的阶梯相连。他会坚持仅仅在上帝不可同日而语的优越性方面看与所有哪怕再成功的尝试相对的“善”，在这些尝试全部纯粹的消极性（不单单是“欠缺”！）方面看与这里尝试的对象相对的尝试。然而，他在众人那里会有耐心、敏锐目光和幽默感（恰恰批判的思考允许他，不，是要求他有这种“过渡状态”！），在“恶”之中认识 513

“善”的这些相对的可能性，承认这些可能性是一位对立者轮廓的阴影，严肃地对待它们，将它们当作不可或缺的练习和演示加以考虑。现存秩序就在以下的意义上是“上帝的佣人”(这一点要是不使某人感到不安和得到惩罚，而是更使他坚信自己有理，对他来说革命就是“上帝的佣人”!)：像所有已在者一样，一旦它纯粹的消极性被认识了，它就开始在非已在者的、上帝的积极性中熠熠发光。于是，革命的痉挛也许会被一种关于“有理”和“无理”的冷静思考(思考冷静是因为不再有最终的断言和控诉)替代，会被一种审慎的关于“现实”的估计和一种真诚的人道和世俗性替代。审慎的关于“现实”的估计摆脱了善对恶作战的狂傲，真诚的人道和世俗性知道：人在国家、教会和社会中的大胆实验和奇特博弈，无论是与人协作还是与人作对，均不涉及上帝国和反基督教者之间的对立。比如，政治从这一刻起就会成为可能的；在这一刻此项事业基本的游戏性质昭然若揭，在这一刻显然谈不上任何客观的公义，514 在这一刻正题和反题中再也没有什么绝对的口气，而是或许相对温和、或许相对激烈地针对人类的可能性。这时我们一刻也不能忘记：“善”并非人现在可以在这种适度的做法中引以为荣的东西，它对我们来说永远只是关于善的问题；“顺服”只有在以下情况中才是对我们有益的，即：人类的群体生活从形形色色的浪漫主义中解放出来，人的议事日程上删除了上帝，而这种解放和删除不仅仅使关于善的问题悬而未决，而且也十万火急地提出了关于善的问题。这是巨大的消极性，它使人不可避免地要以上帝为指归进行批判的思索——当然，另一方面，反革命者也可以从他们的观点出发仔细斟酌这一切。但在此这远远没有得到证实。

“你若作恶。却当惧怕，因为他不是空空地佩剑。他是上帝的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的。”人也可能没有听见对恶行的警告，我们不能误以为自己不是始终对此警告听而不闻。我们在尘世跨出的每一步都在邪恶的阴影笼罩下。即使我们在恶中行善时体现出实事求是性，即使我们放弃革命而重新耐下心来进行改良，我们也不能摆脱这种阴影。这是因为，我们的全部直观行为必定不是对现存事物的肯定就是对现存事物的否定，而如此一来我们已经是无理的了。我们只有在与上帝关系上的无为中才是有理的。在此涉及的充其量只是断定和警告，即断定我们确实无一例外地在这阴影王国中体验的对象，警告我们不要在这阴影王国中陷得太深。在恶的阴影王国中我们只得惧怕。在

此我们不乏敌人、对手、妒忌者、危险的朋友、靠不住的随从和幸灾乐祸的旁观者。在此可以预料会接二连三地出现倒退、停滞、障碍、失望、挫折和败北。在此会发生审判、冲突、谬误、混乱以及种种不幸。在这张棋盘上,没有一着不会导致充满杀机的对着。没有一步不会遭到某种 515 形式的报复。没有一种可能性不是本身就孕含着自己的不可能性。我们是与现存事物(无论是友好还是敌对!)站在同一块基石上,在同一个法庭上受审。我们的立足点总是在这块基石的某种可能的积极性和消极性上,我们必定受罚,因为这块基石上所有的积极性和消极性都是相对而言的。无论我们是攻还是守,是立还是破,是战还是和,是肯定还是否定,我们面临的始终是"止步!"的禁令,始终是最终的威胁,始终是最终的极刑,因为我们——是人。对人类的冒犯(我们何时不在冒犯),上帝确实是应付裕如的:以掌权者的"剑"对付起义者的冒犯(或以革命的"剑"对付维护正统者的冒犯)。然而,在他们的命运中我们应以敬畏和恻隐之心看到我们自己的命运。因为上帝的忿怒总是降临在我们所有人身上的。出鞘之剑总直指我们所有人,这不是装装样子的,"不是空空地佩剑",而是为了击中我们,而且确实击中了我们。我们所有人总是撞得粉身碎骨,总是在试图建立或破除人类巨大的积极性以便自我辩护时撞得粉身碎骨。事情就是如此。这是不能成功、也不应成功的。

*"所以你们必须顺服,不但是因为刑罚,也是因为良心。"*上帝的刑罚或曰上帝的忿怒若仅仅作为上帝的忿怒来体验,就意味着死亡。但"良心"理解那柄直逼我们的利剑发出的"止步"声,"良心"在上帝的忿怒中看到了上帝。上帝的忿怒阻止我们将涉及我们的恶仅仅视为障碍和命运。"良心"提醒我们注意:我们自己在行恶。它认识到,在我们悲剧性命运中击中我们的上帝之手是义的。它察觉到,恶应该给我们带来的是"有益"的。按它的解释,我们所面临的审判并非对我们的偏护,而是对我们的救赎。它没有使我们遭遇的不公正变为对我们的辩护,但却使其成为一种希望。它禁止我们在严酷的遭遇之中再度愤怒地揭竿而起,它宣布从恶到恶这恶性循环的告终。它使我们从人类时而主动的"行"、时而被动的"止"中解脱出来,复归本原,复归上帝。"所以你们必须顺从"。革命是巨大的可能性:欲为上帝之所为。但这可能性是 516 不可能的。我们必须下山,离开革命的高地。我们必须看到我们所谓的"新"其实不是真正的新。我们必须回归我们发怒的出发点,回归对现存事物中的恶的认识,并且要在革命者诞生之前,在愤怒的言行产生

之前回归。当初在那里，我们的惧怕是无罪的，我们是与上帝一起在生物的可悲性面前感到惧怕；但我们当初也知道生物的希望，而且这种认识不知要全面和强烈多少倍。在那一刻，对人面对上帝的处境具有极朴素的理解，那理解的一刻等同于上述“行善”。但当初那纯粹的一刻不是时间意义上的一刻，所以“顺从”也不是行为。但是“顺从”却是一种认识，即认识到我们是无理的，即便有理也是无理的。有了这种认识，我们就真的有了希望，有了对将临的上帝世界的希望。这希望是合而为一的革命和秩序。

“你们纳粮也为这个缘故。”一个奇怪的结论。你们在此做了一件或多或少是自愿的事：你们向国家纳粮交税。你们应该知道你们在干什么。这是一种充溢着无为、认识和希望的行为。“因他们是上帝的差役，常常特管这事。”官员、官府、现存制度的官方代表——这些人竟然是上帝的差役？是的，恰恰他们是上帝的差役：他们全部的在、全部的权力以及他们在你们面前获得辩护这全部古怪现象都在大声宣告一点：人的无理和作为目标的上帝世界。你们应该立志摧毁这就另一迥然不同的秩序如此高谈阔论的秩序？不，“凡人所当得的，就给他；当得粮的，给他纳粮；当得税的，给他上税；当惧怕的，惧怕他；当恭敬的，恭敬他。”做你们反正要做的事情！这一要求尽人皆知，平淡乏味。它“没有满足”我们的欲望，对我们关于现存事物的权利和关于革命的权利的问题置之不理。也许就得如此。在我们所能做的一切有趣事和非凡事的彼岸，它这上帝巨大的消极可能性在等待。也许我们确实只有做我们（作为知情者！）反正要做的事情，才能表态赞同这一可能性。舍此别无良策。

517

巨大的积极可能性
(13:8—14)

8—14 凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱，要常以为亏欠，因为爱人的就完全了律法。像那不可奸淫，不可杀人，不可偷盗，不可贪婪，或有别的诫命，都包在“爱人如己”这一句话之内了。爱是不加害于人的，所以爱就完全了律法。再者，你们晓得现今就是该趁早睡醒的时候，因为我们得救，现今比初信的时候更近了。黑夜

已深，白昼将近；我们就当脱去暗昧的行为，带上光明的兵器。行事为人要端正，好像行在白昼；不可荒宴醉酒，不可好色邪荡，不可竞争嫉妒。总要披戴主耶稣基督，不要为肉体安排，去放纵私欲。

“凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱。”不可亏欠人，换言之，不可抵抗，不可在恶的大地上通过否定和摧毁来一决雌雄。所有那些奇怪的勿为(Nicht-Tun)可能性，其意义就在于此。这是我们在上文提到的“消极可能性”(12:16—20)以及稍后又与此相联系而提到的“巨大的消极可能性”(12:21—13:7)。惟有——现在我们显然又在自己的大墙上挖了一个缺口，重新从态度明朗的勿为回到了态度明朗的行为，回到了“积极的可能性”(12:9—15)，惟有彼此相爱！我们亏欠每个人的只应该是爱。在任何情况下，我们都不能以我们在恶的阴影王国里只能通过勿为替将临的世界作见证这一点作为缺少爱的理由。在这一阴影王国里完全应该有爱的行为，因为爱不受恶之律法的制约。应该通过“彼此相爱”对这个世界的进程提出抗议，而不是放弃这种抗议。不妨回想一下：有一种行为拒不效法“这个世界”的形态(12:2)，在此范围内完全隐秘地为上帝的奇特性作见证；这样的行为才是积极－伦理的行为。我们称爱为“巨大的积极可能性”，理由就是我们称“顺从”为“巨大的消极可能性”时的理由：这里涉及的依然不是具体的行为，而是一切堪称“积极的”(抗议的！)伦理可能性的联系，这里涉及的依然是总体伦理立场的意义。但我们将爱称为“巨大的积极可能性”却正是因为一切伦理道德的革命意义在爱中凸现出来，正是因为爱确实涉及对现存事物的否定和摧毁。是爱使反动的人彻底陷入了不义，尽管革命者也置身于不义之中。因为只要我们彼此相爱，我们就不能执意将现存事物作为现存事物保存，我们就是在爱之中作了颠覆“旧”事的“新”事。这里要谈的是难以理喻的勿为这道大墙上的缺口，是更加难以理喻的爱的行为。 518

“因为爱人的就完全了律法。”在关于神人关系的思路到达顶点时，即正是在这一关系已在的和想象为已在的可能性的彼岸，正是在“律法”、宗教以及它们对人的思想和意志提出的要求的彼岸，我们在上文接触了爱这极为神秘莫测的概念(5:5;8:28 等；参见 12:9)，它构成了人类最高追求的非直观参照点，因此同时也就构成了人类最高追求的彻底转折。我们曾为这个概念下了定义：它是针对存在问题的实事求

是性，这实事求是性绝对不能描述为人类思维和意志的行为，只能描述为心理前提、“圣灵……浇灌”(5:5)。凭借这种实事求是性，人认识上帝，把握上帝，依靠上帝，紧紧依靠未识的、隐秘的上帝，紧紧依靠这所有已在生活内容最终之“不!”中的最终之“是!”。爱是人从在的意义上“站在上帝面前”，也许不妨这么说：上帝的自由使他砰然心动，正是这 519 种感触给他的人格、他的“个性”提供了根据。爱作为“最妙的道”(林前12:31)、即作为难以理喻之道乃是我们所有可以理喻之道的永恒意义，是其巅峰状态的实现，即是作为神性可能性的宗教人类可能性的实现，正因此是“完全……律法”的实现。然而这--切意味着什么？这些思路由于它们与生活的关系、由于我们只能在其绝对的一次性和具体性中体验的生活的关系而中断，我们关于上帝的谈话恰恰在达到高潮时受到来自上帝本身的困扰，上帝在向我们提出的“我们该做什么?”的问题中重新作为未识上帝翩然而去，成为我们的对立面(12:1)，——我们想到这点时，上述这一切意味着什么？回答是：谁爱别人，谁就在练习实事求是，谁就步入了最妙的道，谁就完全了律法。“*却要爱人如己*”(利19:18)。

“要爱人如己”！在这里的“人”即邻人的已在性中，无可探究的存在疑难性最终以至高无上的方式与我们相会。在下列情况中，“自然原始状态”之谜最终以至高无上的方式成为摆在我们面前的任务：“人与人对立”，这种人与那种人对立，“一”通过其他人的个别性记起它自己的个别性，即记起它的被造、它的失落、它的罪孽、它的死亡。这里必须作出决定：我们在谈论上帝的过程中不断遇到人类可能性的问题，位于这人类可能性彼岸的、上帝不可能的可能性是否是一种形而上学的幽灵？我们宣称有心理的前提，宣称对神的爱浇灌在我们心里，我们这样说是否如同痴人说梦？我们认识了最终之“不!”中的最终之“是!”，但这认识是否归根结底还是盲目的，犹如一颗流弹？我们对上帝的理解是否是一种“有距离的理解”(基尔克果)？未知的上帝是否真在耶稣基督中对我们说话？被上帝的自由触动，为个性提供根据，步入“最妙的道”，这些是否是存在意义上的事件？作出这些决定的关键是：我们是否在这里的“人”即邻人的未知性中，在别人百分之百、囊括一切存在之谜、要求以行为作出回答的别样性中认识并热爱未知者，以及我们是否 520 在他之中听到“一”的声音。我们记忆犹新：对上帝的爱产生时，我们于在的疑难性里直面一个非直观的“你”，这一相遇具有如此巨大的震撼

力，以至我们不可避免地会碰到“那么我究竟是谁?”的问题。然而，我们恰恰在这一问题中发现了对这一问题本身的答案，我们没有什么其他的可能性，只能承认我们全部被打上问号的“我”与那对面的“你”之间匪夷所思的一体性。但这提问并回答的“你”显然是最终以至高无上的方式在“遭劫”邻人的疑难性中与我们相会的。如果我在此没有聆听问题和回答，如果我在此只是聆听别人的声音，而不是在别人的声音里聆听“一”的声音，毫无疑问，我就根本听不到“一”的声音。

即是说，“要爱人如己”！邻人始终是非直观和隐秘的别人，在这别人面前我不可能是、不可能继续是“别人”，只要我确实爱上帝，我就必须爱这别人“如己”。基督是从问题到答案、从“不!”到“是!”、从审到义、从死到生的转折。在基督中，我不仅是与上帝同在的“一”，而且(正因为与上帝同在!)是与邻人同在的“一”。爱是与邻人的“精神关系”(基尔克果)；只要我确实是与上帝同在的(在共通即 communio 中的)“一”，爱就是“一体”(共通)与邻人之间的关系，而且这关系是由与我们相对的“你”(精神，灵)向我们提出的问题和为我们提供的答案建立起来的。犹太教经师问道：谁是我的邻人？得到的回答(是被迫自己作出的回答!)：就是怜悯遭劫者的人。快去效法他！自己去做邻人！这样所有的问题就都结束了(路 10:29,30—37)。认识到邻人是对“我究竟是谁?”这个问题的回答，认识到邻人是兼为你我他的“一”；这就是爱的实施和表现。对我们不能见的那位上帝的爱的实施和表现。

即是说，“要爱人如己”！爱是通过对上帝的认识在基督中建立的(因而中断的)与世人的关系。在这一关系中，不是人与人对立，而是上帝与上帝对立。在这一关系中是应该讲和还是争斗，即是否应该有我们称为“爱”的行为，是否应该有苦涩和严酷得多的现象，这是一个其次的问题(12:9)。然而，爱永远是在其他人中发现“一”，而且是在这个和那个其他人、在每个其他人中发现“一”。爱完全是与其对象(“邻人”)相联系的，因为爱完全独立地与爱的对象相对立。爱在每一位“邻人”身上看到的只是应该得到爱的人的比喻，它确实看到了这种比喻，它在每一位邻人身上看到了应该得到爱的人，它在每个暂时的“你”中看到和听到了与之相对的永恒的“你”，没有这永恒的“你”就没有“我”可言(12:3b—6a)。它是对这个或那个特定的、具体的人的爱，这正是因为它与对这个或那个人的偏爱毫不相干。它是对邻人的爱，爱的是他全部讨厌的、古怪的、奇异的状态和品质，这正是因为它暗地里“松开”他

521

的这些状态和性质，似乎替他宽带，让衣服从他的肩膀上滑落下来（基尔克果）。它不“顺应”他的心意，恰恰因此它是“均衡的永恒之义”（基尔克果）。它仅仅寻求共通，恰恰因此它建立了团体。它不等待，它已然达到目的。它不寻找，它已然有所发现。它没有欲望，它已然大功告成。它不询问，它已然知道。它不战斗，它已然胜利。它不是欲壑难填的欲爱，它是永不止息的挚爱。

然而正因为此，“（你）要爱人如己”！按照严格的理解，作为新人行为的爱构成了义务；而爱作为义务是万无一失的，不会遇到任何专横、失望和滥用的现象。一切神性的“（你）不可……”（“不可奸淫，不可杀人，不可偷盗，不可贪婪”，出 20：13－17；申 5：17）的诫命“都包在……这一句话之内了”：（你）要……！正是那从种种行为惊而却步、回到“无为”（回到上帝那里）的人又在此（从上帝出发）重新开始奋发有为。跌倒者在此重新站立起来。罪人再度有义，死者再度复活。在这句“（你）要……”里，死亡和永恒寒光四射的利剑赫然在目。正因为此，爱是本身美轮美奂的全新行为。这种行为是一切“无为”的意义和圆满，是我们得以呼吸的空气。只要我们在邪恶的领域里确实喘不过气来，它就使我们得以呼吸。

因为“爱是不加害于人的”。爱是战胜邪恶（12：21）、否定和摧毁现522 存事物的“善行”，而这是绝对无法通过反叛实现的。爱的全新之处和奇特之处在于它并不参与从恶到恶、从反动到革命的循环。爱彻底推翻了一切已在者，因为爱彻底承认一切已在者中的先在者（Voraus Gegebenes）。爱本身不树立任何新的偶像，因而爱推倒了所有偶像。爱始终明确地与个别人和众多人中的“一”交谈，因而爱意味着一切似神状态（Gottähnlichkeiten）、等级制度、间接性和权威性的终结。爱从不提出异议，因此爱也是无从反驳的。爱从不参与竞争，因此爱立于不败之地。爱从不追求决定，因此爱就是爱。爱在邪恶的领域里绝对只能描述为否定（林前 13！），正因为此，爱是绝对比这领域高出一筹的行为。在这领域里（这是我们唯一了解的领域！）不可能行善，但这不可能性没有取消我爱的义务。我若不以爱作为对尘世进程的抗议，那么我也就不在爱上帝。这也就意味着没有献上祭品，没有心意更新（12：2）。爱的诫命是如此刻不容缓，如此难以摆脱，充满了严肃性！“所以爱就完全了律法。”

“再者，你们晓得……的时候”。人惊惶地从邻人之谜退到上帝那

里，又从上帝那里折回，试图在邻人处找到自我；这一切发生在爱里，但爱这难以理喻的行为究竟是何时何地产生的？“完全了律法”；但这不可能的可能性究竟是在何时何处产生的？如果我们要密切注视通过这一行为的要求而向我们提出的问题，即使在此我们也不能缩短距离。这种行为闻所未闻的含义必须有一种闻所未闻的起因与之相应。我们的回答是：如果我们认识到，暂时会如同永恒，永恒会如同暂时，接着这种可能性就出现了，在“晓得……的时候”即在“认识的一刻”出现了。——因为这是各种时间之间的“一刻”，并非时间之中的一刻。不过，时间之中的任何一刻都可以接受这一刻的全部尊严。这一刻是永恒的一刻，是“如今”。在“如今”，过去和未来都陷入停顿，前者不再消逝，后者不再临近。时间的秘密暴露无遗：并非时间在消逝和临近，而是曾经在和将会在上帝之中的人在生死，在兴衰，在是他之所是，在是他所非是，受造为“这”为“那”，再造为“一”，作为个体完全具备独一无二性和普遍有效性：始终是前者和后者，而且是通过克服前者成为后者，即在基督中、在各种时间的非直观转折中成为后者。“我们不断向前走去，年复一年”——这便是时间的奥秘，在那永在和永不在的永恒一刻呈露出来，在启示的一刻呈露出来。“过去”匆匆一去不返，“未来”势不可挡而来，即时间的不可逆转性，构成了关于这点的比喻。然而，各种时间范畴“之间”的“现在”充分的隐秘性、非直观性和非已在性也构成了关于这点的比喻。时间中的任何一刻在这两方面都是永恒瞬间的、永恒一刻的比喻。每一瞬间都孕育着启示的奥秘，每一瞬间都可能是有资格的瞬间。——在“晓得……的时候”即在“认识的一刻”要这样做。即是说，是在被认识的、其超验的重要意义被理解和把握的一刻才产生了爱这难以理喻的行为。“之前”和“之后”在哪里通过非直观地居中的启示的“现在”而获得资格，那里就会产生“爱的生活和统治”（基尔克果）。觉察到启示的信仰就是律法的“完全”。源自最高意志的行为就是这种人类行为。被上帝的自由触动的人就是有爱心的人。爱作为巨大的积极可能性若成了诫命，这终极的、核心的、从暂时到永恒的复归，这惟有通过奇迹才有可能的永恒关系就始终是未定之天。我们始终只有在“认识的一刻”才能做我们的事，所以我们的事并非“已然做完了”；因为在这一认识中难道有什么“已然做完了”？我们永远只能作为引示，即引示在基督中已经实现、正在实现、将要实现的征服，才能为我们之所为。我们永只有鉴于个体出自个性的诞生，永只有在对终结（暂

523

时、万物、人类世界的终结，意味着开端的终结)的期待中，才能为我们之所为。正因为爱如此无情地保持距离，如此无情地从一切已为、从自

524 已本身指向意味着开端的终结，所以爱不加害于人，爱完全了律法(所有"你不可……"的律法!)。爱进入恶的辖区，不过是为了马上拂袖而去。它不在这里安营扎寨。它原则上不愿在时间范围内制造任何持久、"现存"的东西。它只是在永恒一刻的认识中才为它之所为，正因为此，它是真止的革命行为。

"……现今就是该趁早睡醒……，因为我们得救，现今比初信的时候更近了。黑夜已深，白昼将近。"永恒瞬间是一切瞬间所不可比拟的，这正是因为它是一切瞬间的超验意义。"得救"、"白昼"、上帝国是一切瞬间所不可比拟的，这正是因为它是一切瞬间的圆满。然而，我们生活在一系列的瞬间之中，生活在时光交替的过程之中；我们若在此不能爱，我们就是根本不能爱。作为基督的耶稣并非在这一系列瞬间之外、这一时光交替过程之外的某个所在，而是在其中。我们在其中获得永恒瞬间的认识，并在这认识之中获得爱的地点、时间和起因。这一瞬间的认识必定在某一瞬间产生，向永恒的复归也必定在某一时刻进行。这一瞬间、这一时刻就是"该趁早睡醒的"时辰，即是通过非直观地居中的"如今"而得以合格的"之前"和"之后"。并非每一时刻、每一瞬间都能成为这一时辰。没有任何时刻、任何瞬间本来就是这一时辰。非直观地居中的"如今"本来对任何时刻都是陌生的、不可通约的、难以企及的，即使对"我们初信的"的时刻(3:28)而言亦是如此。信仰不可能是已在物，不可能是一旦开始就绵延不绝的东西。信仰在时间的任何瞬间都是开端、奇迹和创造，即使对任何笃信状态而言亦是如此。成为已在的东西，即使它自称是"信仰"，也属于不合格的"沉睡"时间的范畴。没有什么无需提醒它注意启示的信仰，没有什么无需提醒它注意一种必要知识的行为，没有什么无需提醒他注意上帝自由的人。只要"尚未"进行这种提醒(何"曾"进行过这种提醒?)，人就在沉睡，即使使徒、

525 圣贤、爱者也不例外。在此，人卖给了时间。在此，人宛如一枚卵石，躺在"时间流"的河床上，汹涌的波涛不停地在他头顶上来也匆匆、去也匆匆。不是他从自己的行为惊而却步、回到"勿为"；也不是他重新走出自己的勿为而开始有为。他始终为其不应为，他始终不为其应为。即是说，时间尚待成为合格的时间、转折和推进的时间、伦理—消极可能性和伦理—积极可能性的时间。因此，面对本身对所有的时间都是同样

陌生的永恒瞬间，就有各种时间的区别，有近在咫尺的时间，也有远在天边的时间，有黑夜的时间，也有曙光的时间，有沉睡的时间，也有苏醒的时间。因此，就不仅仅有永恒的“今天”和“日子”，而且时时有按时间顺序的、合格的“今天”和“日子”：“今天”你们听到了它的声音，你们的心就不再执拗！与“今天”相反的是“日子”，“在那些日子，耶和华的言语稀少，不常有默示”(撒上 3:1)。“……我们得救，现今比初信的时候更近了。”我们“当初”有悠闲的存在，“现今”不安地想到我们的非在，“当初”和“现今”这两者之间始终具有张力。“已经”进行了的启示、“已经”完成了的行为，“已经”认识了的上帝的时间与考虑、期待、瞻望的时间这两者之间始终具有张力；后者涉及的即考虑、期待、瞻望的是误认为“已经”现存的事物真正从在的意义上成为发生的事件，是耶稣基督出现、再来、在场的永恒瞬间。众所周知，一千九百年的教会史“尚未”导致基督的再来；各种时间范畴之间的张力与这段著名历史的关系不多不少，正好相应于该张力与《罗马书》藏于非比(Phöbe,16:1)的行李之中在哥林多(Korinth)和罗马之间度过的那几个星期或几个月的关系，或者说，正好相应于该张力与在保罗口授和德丢代笔(16:22)之间流逝的时光的关系。因为，苏醒的时辰、这里宣告到来的“最后”时辰确实没有这样的意义，似乎在它之中可以预计有另一个时辰、另一段(按照时间顺序！)继之而来的时间作为圆满的时间。似乎来自死的生、扬弃万有的无、被判决者的义、位于所有“之前”和“之后”中间的“现在”能够填满一段与时间并列(即是说，还是在时间之中！)的时间！时间是无知的时间和提醒的时间，在此所有的人都受命忏悔。超越这一范围的就不是时间，而是永恒。不，“最后”时辰的人、等待基督再来的人站在所有时间的界线边上、站在上帝的峭壁之前。这峭壁意味着对所有时间的扬弃，对所有时间内容的扬弃。他站在这一天和这些时辰面前，谁也不知道这一天和这些时辰，甚至天使也不知道，圣子也不知道，唯有圣父知道(可 12:32)！难道没有人觉得刺耳？这些关于基督再来“暂付阙如”的废话难道就没个完？既然按其概念完全不可能“入场”，那么又怎么谈得上什么“缺席”？因为《新约》宣告的终结不是什么时间意义上的事件，不是什么奇妙的“世界末日”，与历史的、星空的或宇宙的灾难也毫不相干，而是真实的终结。这是如此真实的终结，以至一千七百年不单是微不足道，而且也根本无法说明这终结究竟是近在咫尺还是远在天边。这是如此真实的终结，以至亚伯拉罕已经对此有所察觉并

526

为此欣喜若狂。谁命令我们因为这永恒的真理只能以比喻的形式来谈论而将它弱化成一种时间性的现实，或者由于认识到在此每句话都只是比喻而以这“只是”两字自我安慰？谁命令我们将上帝视为偶像，由于我们自己误解了他的现实性而恬不知耻地不把他当回事？谁命令我们将等待终结、等待改变了的生者和复活了的死者共同站在上帝面前（林前 15:51－52）的那一瞬间变成等待一种粗劣、残酷、演戏般的轰动场面，当这一场面理所当然地“暂付阙如”时重新心安理得地入睡？教义的结尾处加上一小节无关紧要的“末世论”，唯独这才使我们想起：我们本来是应该和愿意想起的！不是基督的再来“姗姗来迟”，而是我们的苏醒姗姗来迟。假如我们苏醒了，假如我们想起了，假如我们跨出了从不合格时间向合格时间的一步，假如我们面对这样的事实感到惊诧——不管我们愿意与否，我们确实在每一时间性的瞬间里都站在所有时间的界线边上，假如我们敢于站在这一界线边上热爱未知者，在终极之中看到并把握开端，我们就确实既不会和那些激动不已者一起等527 待某种光辉的或可怖的结局，也不会以那些坚定的文化新教徒堪称轻率的“虔诚”希望这一结局“暂付阙如”。我们就既不会和这些人也不会和那些人一起如此卑鄙地躲避“将近”的这一天苦涩的严肃性，而是在永恒瞬间没有“入场”（不曾入场也永远不会入场）这一点上认识到赋予我们的时间性瞬间的尊严、意义、资格和伦理诫命。我们就会翘首等待基督再来，换言之，我们就会严肃地对待我们实际的生活状况，正如我们实际的生活状况是严肃的一样，我们就会认识到，耶稣基督乃是开创者和完成者。我们就不会拒绝忏悔，不会拒绝改变思想，不会拒绝想永恒之想，因而也就不会拒绝——去爱。然而，这一切没有瞬间的认识是不行的。没有这种认识也就没有爱。

行事“好像行在白昼”。即是说要这样去爱：认识瞬间中的瞬间，仰望我们生活日子的“之前”和“之后”的非直观中点；要这样去爱，因为我们在基督中得到了爱。这便是巨大的积极可能性的、因而也是一切伦理可能性的总括和根据。上帝的国如此之近，永恒的峭壁（每一粒石子、每一朵鲜花、每一张人脸上都可以发现永恒的峭壁！）、时间的界线（memento mori！）、耶稣基督的在场作为时间的转折点逼得我们如此之紧，以至那条笔直的、已在的、有生物性、欲爱、激情制约的人类行为之线不可能不受到困扰。直线受到了困扰。尘世的形态消失了，上帝的国来临了。爱以及源自爱的一切表态赞成前者的消失，也赞成后者

的来临。

“我们就当脱去暗昧的行为……不可荒宴醉酒，不可好色邪荡，不可竞争嫉妒。……不要为肉体安排……”这些话是对“在罗马为上帝所爱、奉召作圣徒的人”(1:7)说的！但我们自己显然也在卡拉马佐夫的王国里，而在这一王国是可以考虑此类可能性的。看来，我们称为“上帝国”的领域和这一王国是两个叠合部分相当可观的圆圈。如果说这里有明确的区分，有“摆脱暗昧行为”的努力，这就是最终的区分，是在“晓得的……时候”或曰“认识的一刻”中的区分。因为我们除了一点无话可说，我们只能说：已在的人类行为之线无论何时何地都未折断，虔诚信徒和尘世之子的“肉体安排”没有改变，时间的经纬没有、连一秒钟也没有撕裂，人明确的直观的神圣性没有出现。尘世依然是尘世，人依然是人。不仅他高贵的道德，而且他普通的道德也是成问题的，每时每刻都成问题的。即使在圣徒那里，卡拉马佐夫的可能性也是完全可以考虑的。然而(在“认识的一刻”!)：从上帝角度来看，人是如此成问题，如此不可思议，如此愚不可及。他总是紧紧地贴着崖边站着，总是深深地陷在最为悲惨的可疑性中。对此他有什么可惊讶的？你想念的人是怎么样的呢？如果他在人类的道德高地上都挺不住，他又怎么能在兽性的深渊里坚持下去？难道在深渊里比在高地上容易解开生活之谜？逃避“一”，逃避爱，这究竟有什么意义？人的整体受到来自上帝的攻击。上帝国在他的一切位置上和一切欲望中逼得他喘不过气来。巨大的困扰是再也无法扭转的，它不放过圣者也不放过猪狗。我们不会一直有躲避攻击、在上帝面前全线推让的选择可能性。爱意味着律法的“完全”。 528

因此，“带上光明的兵器。行事为人要端正……总要披戴主耶稣基督……”这几句反题形式的话是对同一些人说的！如此看来，我们还是属于为上帝所爱者？是的，确实如此。对他们来说也有着这些可能性，有着苍穹的可能性，有着永恒的可能性，有着巨大的积极可能性：以唯有上帝才能给予我们的防卫兵器、以主耶稣基督作为抵御邪恶的“外衣”。谁愿意在“认识的一刻”将他们、哪怕将他们中的一人排除在外？谁应该在此将自己本身排除在外？ 529

自由生活尝试的危机
(14:1—15:13)

保罗的"告诫",不妨说保罗全部的传言,是以这样的警告结尾的:警告的对象是所有那些现在也许觉得自己想法获得赞同和证实的人。在此再次推开了所有现在迫不及待的贪婪之手,迫使劲头十足的随大流者止步片刻,打断了恶语中伤者的喋喋不休。现在该怎么办?在所有这里出现了又消失了的话语、概念、问题、认识的彼岸,在人类的言语尝试奇怪地此起彼伏的声浪的彼岸,显然我们大家都认为感觉到和发现了一个点:也许从远处眺望,人们在这个点上可以立足,从这个点出发可以生活。我们常常将我们谈话中的这一始终近在眉睫、又始终远在天边的着眼点称为、描述为上帝的自由。《罗马书》的言语尝试显然在要求我们尝试某种特定的生活,既然这样,这一尝试或许可以称为"自由的生活尝试"。它是"自由的",因为它似乎自然而然地源于有关上帝自由的惊人发现,构成了对巨大神性困扰的直接的和实际的答案。谁敢于不仅仅有自由的思想,而且还鉴于自由而生活?《罗马书》中这样问道。保罗式的生活意味着自由的生活:被上帝逼得四面楚歌,却在上帝那里安然无恙;不断听到关于死的提醒,却又始终获得关于生的点拨;总是受惊从我们人性局限、羁绊、狭隘的洞穴里逃出,但正因此在对良心、生气和永恒的观照之中心惊胆颤;恕罪是我们唯一明白的事情,但我们的行为正是在赦免中有了无与伦比的罗盘;在对一切相对的伟大、价值和有效性的敬畏中受到了巨大的震撼,但正因此与这些相对物之间有了实事求是的关系;受到上帝的束缚,但正因此能平静和独立地面对一切不可能是唯有上帝直接向我们提出的问题、要求、诫命;任何强迫、任何权威、任何秩序,酷似上帝的、权力和威势的整个世界即我们的世界,都散架了,相对化了(在这个词消极和积极意义上!)。勇于进行这种生活尝试——我们指的是新教的本质——的人将自己称为"坚固的人"(15:1),难道这是不可理解的吗?他们是坚固的、强大的、自由的、卓越的、知情的,他们承担着旷古未闻的神性重负,因而是旷古未闻的神性事业的工匠。我们上文对积极的和消极的可能性再三斟酌,现在所有这些可能性呈辐射状反指不可能的冒险可能性;冒着险信仰,即冒着险自由,冒着险在神性的关键保留条件下拒不承认任何其他善或

530

恶的保留条件，因为以此唯一的保留条件善已经获得保障，恶已经受到审判。难道不是这样吗？敢于跨出“信仰”这一大步的人难道不是“坚固的人”吗？近在眼前的港口已在以灯光向我们招手，我们 per varios casus, per tot discrimina rerum（阅尽沉浮、饱经沧桑），离开那只能肯定回答的问题仅一步之遥，而在这时我们听到一声具有终极意义的“止步！”。我们在确实对此有了足够的体验之后，现在又一次得到警告，又一次必须踩下刹车，又一次感到疑疑惑惑心里不踏实。甚至连“折断状态”也显然必须再一次折断。保罗反对“保罗主义”！《罗马书》本身反对《罗马书》中的每个观点！认识了上帝的自由之后就必然产生自由的生活尝试，而上帝的自由却反对自由的生活尝试！这就是《罗马书》第14章中惊人的转折，但对明眼人来说这本不是什么始料不及的事。

反对？是的，因为*拥护*！自由者和坚固者之所以自由和坚固全靠一个巨大的问号；连他们的坚固和自由也应该加上这巨大的问号。不是警告我们提防信仰，而是警告我们提防*我们的*信仰。不是警告我们提防初露端倪的、可以在此立足和可以由此生活的点，而是警告我们提防*我们*在此的“立足”和由此的“生活”。不是警告我们提防自由的生活尝试，而是警告我们提防其现象的模棱两可性，警告我们提防一种可靠性——似乎我们能以这种可靠性使在我们看来有理由、可采取的某种步骤、立场、态度和途径免受上帝的批判。坚固的人之所以坚固全靠对此批判的认识，而这批判也涉及他，涉及他的认识、涉及他的坚固性。 531
即使“基督徒”、自由者、保罗主义者、活祭（12:1）本身也不是有理由的（自第一章起我们就对此深信不疑！）。诚然，《罗马书》要求尝试某种特定的生活。但谁要是仅仅将《罗马书》视为神学－哲学的“消遣”① （它当然是神学－哲学的“消遣”！）而对它的呼吁、它的号声、它“这是指你！”和“*你应该*……！”之类的断语充耳不闻，谁就是彻底误解了它。诚然，在此要求的生活尝试的意义是自由，是基督带来的、古往今来的“宗教裁判长”视为不当和危险而否定和摒弃的、上帝桎梏中的自由。但这种自由中的*自由是上帝的自由*，这种生活尝试的*活力*是一切被人称为生活着的“无理状态”。谁要是以《罗马书》的知识武装自己后准备转入进攻，却又在这一刻试图摆脱《罗马书》向他发起的进攻，谁就又是彻底误解了《罗马书》。因为如果《罗马书》最后扬弃了自己本身，即偏偏对

① Diatribe，指一种缺乏系统性、以近代插科打诨方式告诫大众的道德说教。——译注

读者中那些明智者、敏感者、天生的保罗主义者明确无误地大喊“止步!”,那么它恰恰这样、只有这样才证实了自己。对每位读者这都是一次实际的考验:由于这种警告,他自以为领会和把握了的一切得而复失,这他受得了?如果“巨大的困扰”没有得到彻底的贯彻,如果它没有成为每一种意识(包括或恰恰是以它为内容的意识!)的危机,如果不是上帝独存,如果不是这未知的隐秘的上帝以他永恒的力量和神性作为坚固者唯一的坚固性,万有合在一起也不过是嗡嗡的铜器和丁丁的铃铛。不过,在《罗马书》的结尾(正如在陀思妥耶夫斯基小说的结尾一样),我们会再度面对生活(包括基督教徒生活和基督教团生活!)难以捉摸的疑难性,以至我们在结尾处找不到出路,只能从头开始,不断看到我们关于上帝的谈话将我们逼入的窘境。又是周围人的事实(我们在这一事实中面临的伦理问题)给我们带来了巨大的困扰。

532

1—4 信心软弱的,你们要接纳,但不要辩论所疑惑的事。有人信百物都可吃,但那软弱的,只吃蔬菜。吃的人不可轻看不吃的人,不吃的人不可论断吃的人;因为上帝已经收纳他了。你是谁,竟论断别人的仆人呢?他或站住,或跌倒,自有他的主人在;而且他也必要站住,因为主能使他站住。

“信心软弱的,你们要接纳。”自由的生活尝试也是一种唯独伟大和普遍的人类生活尝试才有的变体,而且是所有变体中最不显眼、最不突出和最容易消失的。它若不是这样,那么它的自由也就不妙了。因为,它的意义无论如何不是各人本身的行为,而是各人中的“一”的行为。它的意义在于共通。它出现时若显得不同寻常,它的这种意义便肯定会受损。它不以某种特殊者的姿态出现,因而它是唯一的特殊者。它意识到自己是唯一的可能性,却与其他的可能性为伍,似乎真有其他的可能性。它是“坚固”的,但它最怕自己的坚固性会炸裂;它有坚固性,却显得没有坚固性。它是唯一的运动,所以它不以某一种“运动”的形式出现,而至多是其他运动的马达(不过无疑又会立刻成为刹车!)。真正的保罗主义者(然而连保罗自己也并非始终是“真正的”,遑论我们!)无意也无力使自己与别人泾渭分明,即使在它面前这种区分的努力如火如荼。它不是以控告者和指摘者的姿态站在其他人的“立场”前面,而是充满同情地提问,站在其他人的“立场”背后。早在它的对手站起

之前，它就是自己的对手了。它冷静地估计到非保罗式的可能性不胜枚举，但它不把这当回事，所以小心地避免强调和确定对立性。假如它这样做了，它就完了，因为它的立场不是什么立场；倘若它被引诱到各种立场确实剑拔弩张的是非之地，那就糟了。它也许比苏格拉底的弟子们更加克制，甚至无意“辩论所疑惑的事”，即无意在别人心里激起“对他信念的怀疑”。[1] 不，它无意这样做，别人应该（别人中的“一”这个前提在此具有高度的原则性！）将自己的路走到底。自由的生活尝试并非在信念与信念的搏斗中凯旋，而是在一切信念之路共同的终点获胜的。真正的坚固性、真正的强大与对别人的信念听之任之的“宽容”毫不相干，同样它也与强行剥夺别人信念的“不宽容”了不相涉。它认为各各不一的人类之路是严肃的，但仅仅在这个意义上：即它认为有危机，有作为所有这些道路的来处和归属的危机。它自己的路是特殊的，而这特殊性体现在它考虑这种危机，而不是将它忘到九霄云外。它有理，因为它不求有理。诚然，它对“其他的”生活尝试起着分裂、瓦解、批判和苏格拉底式的作用。但它是如何起这种作用的呢？是这样的：它没有离开团体，没有搞乱团体，没有摧毁团体，而是在团体里容纳，在团体里保持、寻求共通，在团体里以共通为前提。它率领，却在任何地方都不指挥。它突破，却什么也没有摧毁。它闪闪发光，因为它隐而不见。它大获全胜，因为它俯首称臣。它带来了巨大的神性困扰，但它完全不是什么捣乱鬼。然而为了实施这一计划，也必须从任何可能的《罗马书》的高地上光明正大地撤下来。

533

“有人信百物都可吃。”谁不觉得这句断言表现出十足的幽默？这也是信仰（《罗马书》第三和第四章的信仰！），不过是我们的信仰，是这些或那些有识之士、梦醒者和受教者的信仰：是“信百物都可吃”（！！），是信酒池肉林并非罪孽，是信人不会因禁欲而得福，是信通过改革生活方式不能建造上帝的王国，是信对基督徒来说没有道路、没有方法、没有模式、没有绝对诫命和禁令，是信甚至从三福音书中耶稣事迹或山上垂训的话语中都看不出有对基督徒实践行为的直接谴责，是信甚至“放弃武力”也不是一条颠扑不破的明确原则（12：18）！“信”？是的，这信仰究竟信什么？是那“伟大的思想，宣告虔信者良心具有无限独立性的

---

[1] 和合本“不要辩论所疑惑的事”一句德文为 erregt keine Zweifel in ihm an seinen Überzeugungen。——译注

534 伟大思想"(余利歇尔)吗？这确是一种伟大的立场，每位自由公民以及那些跟在他们后面人云亦云的教士早就采取了这一立场！真的值得去信"百物都可吃"？坚固性是如此廉价、垂手可得的？如果我们现在得到了这种坚固性，会怎样呢？如果我们现在知道自己摆脱了一切权威、传统、教会统治等等，获得了彻底的自由，又会怎样呢？难道这样一来，人在天地之间的处境就有了哪怕是点滴的改变？看到这样一个简陋的天堂，人们不禁要开始向往——修道院了！然而，如果人们打听自由的生活尝试应该如何产生，应该通过何种人的行为或勿为实现，如果人们像现代新教那样仅仅打听这一点，那么除了我们"良心的自由"，除了我们"百物都可吃"的信仰，我们还能列举什么？这种匮乏难道不应使我们变得非常谦虚吗？目睹这种匮乏，我们难道不应明白：坚固者的立场确实不是什么立场，或者只是所有幻想中最蹩脚的一种？

与坚固者恰恰相反，"但那软弱的，只吃蔬菜"。这当然是一种能上台面、不必羞于见人的立场。未受教导者、非保罗主义者始终有这样的好处：他们的可疑性并非明摆着的，在他们这里总是似乎有什么事情发生。这里我们看到了强大的、富有生命力的教会、教派、党派的形象。这里有业绩，这里有观点。这里有鲜明的特色。这里有一片适宜于撰述履历的沃土。这里会有"行为和事实"。这里我们发现在罗马素食者的背后人山人海，有古代的俄耳甫斯① 信徒、酒神传奇人物、新毕达哥拉斯② 主义者、治疗学家、艾赛尼派(Essener)③，有中世纪的教团，有宗教改革时期的浸礼会，还有现代的滴酒不沾者、不食荤腥者以及酷爱露宿的理想主义者。这里我们看到了天主教堪称"伟大"的生活尝试，但也看到了经过改革的严律伦理(Präzisionsethik)、托尔斯泰以及相当一部分宗教社会主义者和宗教和平主义者。我们想到，这种生活尝试
535 是如何从一种真正深刻的严肃性，从一种真正值得尊重的窘境、开放性、时刻准备行动和乐意作出牺牲的状态中得以产生并将不断产生的。我们毕恭毕敬地想到一连串英雄、圣徒、烈士、先知，他们的意志和本质是在这个基础上产生的，他们无疑是最可敬畏的人物，以这样或那样的形象站在罗马素食者背后。至于在这个基础上不可避免的悲剧，在此

① 希腊神话中的诗人和歌手。——译注
② 约前580—前500，古希腊哲人。——译注
③ 犹太教前150—前70年时的和平主义教派。——译注

《罗马书》即将结束之际就不必多费口舌了。我们将“软弱的”人(从历史和心理角度来看确实称得上是软弱的人!)和“坚固的”人对立起来,只是为了让后者也想到他自己的悲剧,向他提出以下问题:他“百物都可吃”的坚定信仰比起素食者软弱的信仰来是否确实高出一筹,以至它肯定、也可以觉得有必要与后者划清界限,而不是采取接纳的态度?抑或,如果在各种“立场”之间进行权衡,天主教的立场、浸礼会的立场及它的某一衍生物是否至少比现代新教的立场值得重视?性格动摇即“无性格”构成了坚固者的坚固性,这一悖谬的事实是否会阻止他维护和强调他也必定体现出的性格特征?奇怪的是这种反差是无关紧要的,坚固者会不会想到这一点就无论如何都不在“*他的*”坚固性寻找他的坚固性?

我们说“*不可轻看*”就如同“*不可论断*”。我们认为不宜以“良心的自由”对付“严律性”。我们在此要格外强调:尤其不宜以“一”对付别人!没有足够理由认为坚固者有理。坚固者总是轻视对面的“教唆者”、“幻想者”和“法利赛人”,改革者也总是以对“维滕堡安祥生活的肉体”的论断作为对为灵所嘉佑的人的回答,而且激烈的程度有过之而无不及。这是 circulus vitiosus(罪恶之圈),因为作为控告者两者都有理(但素食者遥遥领先!),但只是在控告时才有理。循着这条线继续走下去是不值得的。真正“坚固的人”应该知道这一点。这样看来,两派的地位并不相同。因为软弱者不可能知道这一点。所有的改革者都是法利赛人,都缺乏幽默感,舍不得放弃论断。你们若使忌酒禁欲者、真正的宗教社会主义者、教会的人、和平主义者失去在道德方面愤世嫉俗的激情,你们就是砸断了他们的脊梁。素食者虽然以和平的方式汲取养料,却总免不了要秘密地或公开地提出抗议,为尘世的愚昧叹气摇头,努力与别人划清界限,因为他对人生的真正悲剧一无所知——这悲剧极伟大,本应堵住所有人的嘴。不过我们在此谈的不是这种人,而是保罗主义者。保罗主义者使他自己的自由变成一种“事业”,从而表明他比软弱者更软弱。他应该知道他的对手(他完全不应认识的对手)一无所知的事情:“*上帝已经接纳他了*”,即接纳别人了。“*你是谁,竟论断别人的仆人呢?*”你若知道什么是 iustitia forensis(*法庭之义*),你就肯定不会以这种知识作为一张反对无知者的牌。这种知识在为后者辩解!“*他或站住,或跌倒,自有他的主人在。*”非直观的、无根据的上帝之义难道不应该恰恰有利于“信心软弱”者、未受教导者、非保罗主义者?上帝

536

纯粹出于怜悯接纳了人，难道对此闻所未闻的事情有所察觉的人应该能够轻视别人，因为他恰恰对此毫无察觉，竭力保持他的乐观主义，心中充满了未受挫折的、坡度极大的道德观？似乎上帝不是除了纳税吏和妓女之外还能接纳法利赛人，似乎这超越了上帝自由的可能性！“而且他也必要站住，因为主能使他站住。”难道这不是有目共睹的：保罗主义者一旦“轻看”道德主义者，就会立刻成为——反法利赛主义的法利赛人，就会立刻自己也陷入不义？他轻视那边讨厌的论断者，就是自己也在论断，就是软弱的，任何进入论断者阵地的人都是软弱的。究竟谁是主？究竟谁可以论断？究竟谁有破的能力和立的能力？是人还是上帝？坚固的人应该知道！——如此说来，谁知道“我们”所知的，谁就不曾领先，就没有特权？是的，天晓得，他根本就没有领先！谁认为自己“领先”，谁就对“我们”所知的一无所知！只有一种领先即神性的遴选，537 但今天，一位天真的、丝毫未受挫折的素食者会在能将《罗马书》倒背如流的人之前蒙选。今天，任何一种僧侣生涯都会比你充满信心的新教更能得到上帝的青睐，你这傻瓜！“上帝已经接纳他了”，”能使他站住”。确实，这种可能性应该促使我们也去接纳他。我们若拒不如此，若执意要做坚固的人，那么我们就毋庸置疑地是软弱的。登上知识高地之后有必要立即撤下，我们若对此必要性知之甚少，我们就毋庸置疑地是无知的。我们若又希望自己具有突出的性格，我们就正因此毋庸置疑地丢弃了 character indelebilis（永在的性格）。

5－6［顺带考虑一下：是的，也］① 有人看这日比那日强，有人看日日都是一样，只是各人心里要意见坚定。守日的是为主守的；吃的人是为主吃的，因他［在此时］感谢上帝；不吃的人是为主不吃的，也［在此时］感谢上帝。

显然有人们据以实现各自主张的不同点。在此，坚固的人尽管不顺应、但至少理解软弱者的严律性。他沉默不语，他全神贯注，他拭目以待，他知道关键在于“不出于坚定的信念而在别人面前贯彻自己的主张或者否定别人，而是确信自己的意识在上帝面前接受考验。这比一

① ráp 不可或缺。我同意 Zahn 而反对 Kühl 的看法，认为这里的 5－6 节意在通过例子列举“富于教益的类似现象”。这例子与另一种在基督教界许可的不同的生活方式有关。

种吞吞吐吐表达的良心要灵活得多”(施坦霍夫)。他以某种方式发觉,行为严律是“为主”的,在此背后是一种(即使误解了的)神性的窘境。因此他不轻视。他想:“虽然最好在宽阔的大海上航船,但是万不得已的话也不妨在狭窄的运河里荡舟”(本格尔)。比理解自己本身更好地理解“软弱的”人,关键也许是将这样做的种种可能性扩展为一种普遍的观察方式。“他在此时感谢上帝。”这种与上帝的关系决定人的行为是否有价值。在这架天平上可以衡量严律者的严律性,但也可以衡量自由者的自由。“我们生活的基本规则只有一条:人完全依赖于上帝的暗示,在犹疑不决的精神状态中甚至连手指也不敢动弹一下”(加尔文)。就其本质而言,这一规则的运用对任何第三者都是非直观的。我们能做什么,难道不是只能接受软弱者关于他们的僧侣作品指的是“上帝”的断言?我们只能接受他们的断言,即使我们心明如镜:与其说如他们所言,毋宁说是一尊偶像夹在他们和上帝之间。指的或许是上帝,他们的行为或许不无意义,涉及的或许是为了上帝的荣耀而必要和应该进行的表态,但却绝对谈不上什么“吃”这一行为本身比“不吃”更能得到上帝的青睐。软弱者对注定一无所知,恰恰关于注定的思想促使坚固的人站到软弱者的行列之中。 538

现在回到主要思路:

> 7—12 我们没有一个人为自己活,也没有一个人为自己死。我们若活着,是为主而活;若死了,是为主而死。所以我们或死或活,总是主的人。因此基督死了,又活了,为要作死人并活人的主。你这个人,为什么论断弟兄呢?又为什么轻看弟兄呢?因我们都要站在上帝的台前。经上写着:“主说,‘我凭着我的永生起誓,万膝必向我跪拜,万口必向我承认。’”这样看来,我们各人必要将自己的事在上帝面前说明。

坚固意味着认识到,人作为人处于一种绝无可能避免的终极危机中——“我们没有一个人为自己活”。“我们若活着,是为主而活。”没有什么自在的生活,而是只有一种与上帝相关的生活,只有受上帝审判、得上帝应许的生活:以死亡作为特征,但通过作为永恒生活之希望的基督之死而获得资格的生活。这意味着严律的和自由的生活尝试的危机。显而易见,这两者都是以“生活”为目的的。但“生活”之生是上帝

539 的自由，对我们来说就是死：我们只是为主而生的。这一规定对自由生活尝试的批判是否不如对严格生活尝试的批判力度大？因为在前者那里有意识地注意了永恒之生，而在后者那里所追求的“生”概念尚未脱离这样的嫌疑：它仅仅意味着生物之生？然而，前者的意识难道不也是生物之生吗？即使最高级的思维行为（我们能够知道和提出的又是怎样的思维行为呢？）怎能具有一种可靠性，怎能具有一种义，以表明它比别的行为高出一筹？唯有主才是应许的保障。“如果主不造房，那么砌墙的人都是徒劳无功的。”但主在任何情况下也是法官，我们的希望只有通过基督之死才是活生生的希望。——反之，“也没有一个人为自己死。”“若死了，是为主而死。”没有什么自在的死亡，而是只有与上帝相关的死亡，这种死亡指向对我们而言既是界限又是出路的上帝。它是我们称为“生”的东西的死亡，通过基督复活而获得作为赦免记号的资格。这也意味着严律的和自由的生活尝试的危机。两者都以各自的方式以死亡为目的。然而，“死亡”之死是上帝的自由，对我们来说就是生：我们只是为主才死的。“软弱的”人也必须摆脱这样的嫌疑：在所有相对的否定、扬弃以及讨论中——他们的生活尝试在其中进行——指的只是生物之死，而“坚固的”人比较坦然和谨慎，他们知道我们追求的肯定是通过复活而合格的死亡，绝不可能是其他什么死亡。这与死亡真理的关系即使对他们来说也没有降低批判力度。因为，他们能够提出的不也是一种由他们生物之死的事实性决定的、只以比喻为特征的知识？我们关于永恒思想的思想如何为我们辩护，我们关于赦免之死的观点如何赦免我们？唯有主才是复活的保人。“如果上帝不守城，那
540 么所有防御的人都是徒劳无功的。”但主在任何情况下也是法官，高踞我们所有人之上的十字架只有通过基督的复活才有意义。——“所以我们或死或活，总是主的人。因此基督死了、又活了，为要作死人并活人的主。”坚固意味着认识基督中的上帝，即在我们的生与死不可避免的最终危机中，在除了他的悲悯之外一无所有的地方，认识基督之中的上帝。坚固意味着畏惧和热爱万物之上的上帝，他在我们思维的最高范畴的辩证法中作为主与我们相遇。我们若知道我们乃是“为主而活”和“为主而死”，我们也就承认了：我们的生与死、“是！”与“不！”除了只可能源自上帝的辩护之外再也无权要求同时获得另一种辩护（比如在自身之内的辩护！）。我们的生与死、“是！”与“不！”、严格的和自由的生活尝试，从一切人类行为的这两个端点来看，本身并没有获得辩护。

“软弱的”人既然对此一无所知(他的软弱正体现在他对此一无所知),坚固的人就更应该对此一清二楚,因此在偃旗息鼓、向上帝的奥秘低头的时候就不应等待软弱者,而始终应该跨出第一步、跨出谦恭的一步。谦恭者知道*我们一无所知*,因为他知道上帝无所不知。

所以,你“*为什么论断*……?”或者以更为急迫的口气发问:你“*为什么轻看*……?”你轻看的人是*你的*“*弟兄*”! 无丝毫理由散伙或曰摧毁团体,有充分理由接纳或曰维护共通。“为主”这宏伟的批判性真理高踞作为人(并非作为坚固者或软弱者,而是作为人,集中在上帝面前的“一”即基督之中,即是说,作为*弟兄*!)的我们之上,向我们指出了一条路:“*我们都要站在上帝的台前*”,都将要站在上帝的审判台前。如上文所述,主是判决生死的法官。对此我们必须全方位地深思熟虑:因为我们大家都将“*要站在*”审判台之前,因为这种“站”的 Futurum aeternum (永恒未来)是我们此在和如此在的批判性真理,所以我们大家作为我们之所是“站”在这儿:一些人作为“坚固”者,另一些人作为“软弱”者。我们是“主的”人,面对这一终极性的、闻所未闻的事实而惊恐万状;我们以这样或那样的方式(我们是理解还是误解,这在此有何意义?)大胆进行我们的生活尝试,尝试正确对待上帝。以同一显然的奥秘、以同一窘境和希望为分水岭,这里通往自由,那里通往严律性。因为我们将要站在上帝的审判“台”前,因为上帝的法庭是双重的注定,是我们生与死的批判性真理,所以当然一些人坚固,另一些人软弱。前一种态度无疑意味着遴选,后一种态度无疑意味着遗弃。因为,良心自由的意义显然在于承认上帝的自由和上帝行为的自由,而严律性的意义显然是承认人及人的行为身幽囹圄。然而,因为我们将要站在“*上帝的*”审判台前,因为高踞我们之上的批判性真理是上帝在遴选或者遗弃,所以在这一局面中坚固的人(“蒙选者”)并不比软弱的人(“被弃者”)多出哪怕半分权利。起辩护作用的乃是作为上帝之信实(Treue Gottes)的信仰。真实的乃是作为上帝认识的人类认识。拯救我们的乃是作为上帝希望的希望。最妙的道乃是作为上帝之爱的爱。即对信仰者、认识者、希望者、热爱者来说,从他们的行为永不会产生功绩、权利和要求。即是说:“*万膝必向我跪拜,万口必凭我起誓*”(赛 45:23)。一旦或曰只要上帝和上帝的自由被人和人的“虔信”取而代之,他的态度无论是什么就都属于遗弃的范畴。只有*放弃*功绩、权利和要求,放弃这样或那样决定的“虔信”的偶像,他的态度才是遴选。“*我们各人必要将自己的事在上帝*

541

面前说明。"因为我们怎么能知道别人作出了上述放弃呢？我们看到的始终是他们的行为，是他们的——"虔信"；我们不知道他们是否恰恰在其为我们所见的的被弃命运中蒙选，不知道他们的软弱是否恰恰就是"坚固"。我们在别人身上看到的仅仅是受到上帝审判者和应该受到上帝审判者，即是站在受到面前的"一"：这样的"一"位于所有始终意义重大的人类态度的彼岸，但也在遴选和遗弃之间的巨大反差的彼岸。恰

542 恰作为"坚固的人"，我们恰恰在软弱者身上只能看到基督，只能看到兄弟。但我们作为"坚固的人"只能这样就软弱者身上的基督和兄弟提出苏格拉底式的问题：我们放弃自身，甚至放弃那些我们认为由于自己原则上的放弃（这种放弃使我们成为"坚固"的人）已然稳获的权利。我们可能领先别人的一切都不是十拿九稳的，而是大有疑问的。因为我们必须不断地就自己本身的事作出极为艰难的说明。因此，根据历史和心理标准作出的一切论断（太 7：1）都是无效的，甚至（胆怯的教会人、严厉的崇奉某教派者、热情的宗教社会主义者——但也包括自由的法利赛人！）就这些标准提出的问题也是无效的，就形形色色的其他人的灵魂得救提出的问题是无效的，评判他与上帝之关系的尝试——无论从左还是从右进行评判——都是无效的。一切归于上帝的法庭。"不要论断"是唯一的可能性，然而这一可能性在它那方面又不是可能性，它不是处方，不是行为准则。我们在它之中面临上帝的法庭，我们即将受到审判，毫无根据地企盼上帝的悲悯这一不可能的可能性。

> 13—15［这一警告涉及的是自由生活尝试相对于严格生活尝试而言的"理论"定位。在此也考虑其与前一生活尝试的"实际"操作的关系。］所以我们不可再彼此论断，宁可定意，谁也不给弟兄放下绊脚跌人之物。我凭着主耶稣确知深信，凡物本来没有不洁净的；惟独人以为不洁净的，在他就不洁净了。你若因食物叫弟兄忧愁，就不是按着爱人的道理行。基督已经替他死，你不可因你的食物叫他败坏。

《罗马书》的立场一旦被视为"立场"采取，就是上帝的立场！从这一立场论断某人就意味着：通过上帝证实他的被弃，让他体验上帝的忿怒，给他放下上帝设定的绊脚跌人之物。这样，采取这一立场的意愿便得到了满足！然而，《罗马书》要求的生活尝试并非"采取"上帝的立场，

而仅仅是全方位注视它,对它持有疑虑,并在这种疑虑中——生活。 543
“判断”意味着称人有罪,意味着怒形于色;这种行为无疑是上帝惯常的行为。作为上帝的行为,论断是以非直观的方式与赦免、与义的启示融为一体的。作为我们的行为,论断则不幸是赤裸裸的。我们不具备既遗弃也遴选的神性自由;我们一旦参与遗弃就必定深陷其中,一事无成,充其量只能树立一种上帝之怒本身的偶像。“软弱的”人在其僧侣的狂热中不断擅自作出的论断就起着这样臭名昭著的作用。但“坚固的”人的论断也是半斤八两,他被素食者的责骂、尤其被他们表示遗憾的长吁短叹激怒,成了轻视者,从而成了论断者,从而自己也成了一个软弱者,一个自由的法利赛人。他作为一个坚固的人无疑具备的“意”即判断力必须以其他方式运作,必须对他反戈一击,必须以此来自我证实:他出现在他“弟兄”的面前时绝不是什么上帝忿怒的载体(因为正如“坚固的人”理应知道的那样,这一角色不属于人类!),即是说,他非但不去论断他们,而且不给他们设下“绊脚跌人之物”。因为即使这也只在作为神性行为时才是神性的,而作为人类行为(依然不幸是赤裸裸的!)时则是完全不可能的。“放下绊脚跌人之物”意味着误导、蒙蔽、封闭、僵化、背离上帝、剥夺忏悔的可能性。上帝无疑在这么做(9:33)!但是作为非直观的上帝杰作,这一行为也是与其反面融为一体的。上帝通过自己放下的“绊脚跌人之物”作出了判决,从而接纳了人。在上帝遗弃和迷惑的地方(第11章!)就有应许,就有希望。关于被弃者碰上的这同一块绊脚石是这么说的:“信靠他的人必不至于羞愧”(9:32—33)。但如果是硬挤到上帝位置上的人给人下绊索,那情况就不同了:他只会迷惑,不会解放;只会封闭,不会开启;只会置人于死地,不会予人以新生。素食者善意的努力何功之有,难道不只是蒙住了尽可能多的人的双眼,使他们终日愁眉不展,剥夺了他们忏悔的可能性?即使最高贵的法利赛主义也只是起着消极和迷惑的作用。若没有“判断力”, 544
没有自由中的自由,没有或许违背自己的信仰而不什么都吃的可能性,那么,良心自由的法利赛主义和“信百物都可吃”的信仰起的作用也是消极的。这里再一次表明:最有权利就是最无权利;如果我们将这一权利窃为己有,当作我们的权利,那么就必然毫无权利。

“我凭着主耶稣确知深信,凡物本来没有不洁净的。”这种观点作为“弟兄”的出发点不足为训,在基督中从一开始就是落伍的。禁欲主义和生活改革只有作为比喻和表达才有价值。它们本身并无价值可言。

它们永远不是、在任何意义上都不是通往天国的阶梯。正如只有一种善一样，只有一种恶；正如只有一种洁净一样，只有一种不洁净。在上帝面前一切都是不洁净的，所以没有什么是特别不洁净的。“在上帝面前特别不洁净”之类的断言毫无例外都来自秘密或公开的幻想，似乎在上帝面前并非一切都是不洁净的，都是来自秘密或公开拒绝真正忏悔的态度。禁欲者和改革者的严肃性必须再严肃一些，才能完全严肃地、完全正确地对待“恶”的问题。“惟独人以为不洁净的，在他就不洁净了。”设想，某人持此过时的荒谬观点，顽固地坚持这一原则上是错误的估算，执意对某些特别的不洁性表示反感，那么显然他的估算方式就是另外一种估算方式。他得出的结果本身在他的估算方式的范围之内是正确无误、不容置疑的，他运算时使用的乘法口诀是正确的，错误的只是他赖以列出数字的值。他表示反感时的严肃性和坚定性是值得赞赏的，糟糕的只是他选取对象时的随意性。必须将这种反感引回其本原。它是如何产生的？从人的角度而言，显然是来自大有裨益的生活躁动，来自刻不容缓的终极问题，来自正确对待上帝的要求——而坚固者的良心自由同样也是来自这一种躁动、问题和要求。要使他转向，这一躁545 动、问题和要求就无论如何不能止息和消失。每个人恰恰是在自己最严重的困境里自由地站在上帝的面前，这种自由不应该受到干扰。然而这种自由会被困扰，人会被误导，会僵化，会被设下“绊脚跌人之物”；如果他准备推翻自己的估算结果，却不看到自己的估算方法是错误的，如果他的坚定性和严肃性成了无的之矢，没有得到其真正的对象，如果他在曾以严谨和明确的态度面对的问题上变得轻率、冷漠和糊涂起来，而不是毫无顾忌地、以同样的坚定性和严肃性向上帝的自由挺进——在上帝的自由中，“在洁净的人，凡物都洁净”（多 1：15），那么就会如此。对任何人来说，都是只有走完自己的路才谈得上忏悔的可能性；因为作为人的终结以及人在上帝之中的新生，忏悔乃是一种极富个性的、独一无二的、不可比拟的行为。这种行为是不能越俎代庖的。

“你若因食物叫弟兄忧愁，就不是按着爱人的道理行。”无论怎么叫别人“忧愁”或曰逼迫别人，都意味着阻止别人走完他的道路，促使他做他不应该做的事情，抑制和抵销他身上最美好、最有益的东西以及只是隐藏在他的固执和任性里的生活躁动，帮助他与他自己签订他本不该签订的和约。我以这种纯属越俎代庖的行为剥夺他忏悔的机会。我引诱了他，从而战胜了他。我向他道德态度的泰坦主义宣战，却不理解这

种态度无比深刻的动机，因此我取得了这样的战果：由于我，他陷入了更为危险的自由的泰坦主义——我自己（在我的“坚固性”中）也掉在这一泥潭里难以自拔。我向他揭示一种自由，但这自由对他来说无异于糟糕透顶的囚笼。我向他传授一种上帝的知识，但这与其说是上帝的知识倒不如称之为魔鬼的知识。或许，这样我就给他带来了上帝必定要带给他的烦恼（“必定有烦恼”）。或许，我给他造成的正是他自己的道路的终结，他因而便有了忏悔的可能性。或许，我引诱了他，也就是引他超越了自我，引他超越了他生活的躁动，引他来到上帝面前。然而（“导致烦恼的人有祸了！”）对此我能知道些什么？我怎能允许自己的行为以这“或许”两字描述的神性状态为目标呢？我忘记了同类中的弟兄，忘记了别人中的“一”，忘记了邻居中的耶稣，忘记了邻居的软弱，因而“不是按着爱人的道理行”。我既没有因为我有权利，也没有因为上帝有权利而得到辩护。可见，“基督已经替他死，你不可因你的食物叫他败坏。”基督为他死了，我却为了食物而和他作对！这就是即使我最可能的可能性中也有的不可能之处和荒谬之处，这就是我们至高无上的权利也暴露出来的无权利。我篡夺了上帝的宝座，以自己的行为设下“绊脚跌人之物”，弄得“弟兄”不知所措，不让上帝有泄怒的机会；在这一时刻，我良心自由的任何胜利，我“信百物都可吃”的信仰的任何胜利，都不能为我辩护。相反在这一时刻，我的自由和信仰都完结了，我的全部知识微乎其微，几乎等于一无所知。 546

> 16—18 不可叫你的善被人毁谤，因为上帝的国不在乎吃喝，只在于公义、和平并圣灵中的喜乐。在这几样上服侍基督的，就为上帝所喜悦，又为人所称许。

我们面对着限制坚固者的坚固性的铁栏，面对着我们称为我们的自由的危机。我们为这一自由而欣喜若狂，将这一自由视为我们的“善”。然而，这一自由只有是上帝的自由即“上帝的国”时才称得上是一种“善”。还不明白吗？这里涉及的究竟是上帝在我们的举止里具有或应该具有的自由，还是我们以上帝的名义渴望得到的自由？我们究竟是知道，我们的自由之所以有价值乃是因为上帝在我们的自由中表明了他的自由，还是我们认为，自由本身就是有价值的？我们证明自己的坚固性是为了“公义、和平并……喜乐”，还是归根结底仅仅——为了

"吃喝"？究竟是我们可以做我们必须做的事，还是我们必须做我们可以做的事？我们指的究竟是真理的自律性还是我们涓埃之微的自律性？如果是后者，那么我们的"善"就受到了毁谤，受到了我们自己的毁谤，因而就完全不妨让别人也来毁谤。如果涉及的（就像在现代的新教中肯定是的那样！）是严重的混淆，即对上帝奥秘的认识为人作了辩护，那么保罗主义就一下子变得如此可疑，如此奇怪和骄横，不，是变得如此虚伪和危险了。要达到以对上帝奥秘的认识为人辩护的目的，确实不需要像《罗马书》一样绕道而行。如果这便是一切（哪位保罗主义者能够片刻避免如此的危险做法，似乎这便是一切！），那么"软弱者"的大合唱以及他们一直向《罗马书》提出的抗议就一下子全变得极为合情合理了！如此一来，宗教裁判长对基督带来的自由的疑虑就变得极为合情合理了。道德主义者、从心理、教育、社会的角度对此感兴趣者、所有"历史思维者"、所有可靠者、直率者、实践者以及健全理性之友组成的大军就突然变得极为合情合理了！他们的"全无见识"就一下子变得无伤大雅、可以原谅了，甚至看上去还是有根有据、不无道理的！我们就会觉得极有必要尽快地在最近处的最佳律法面前俯首称臣了！一种可能性就会显得极有推荐价值：似乎应该认识到我们已经冒险地走得太远，赶紧回到天主教会这位慈母的怀抱！然而，将我们带入这一危机的是上帝的"合情合理"，是上帝的权利本身。它没被认识到是上帝的国，必定成为审判我们的法庭。人们是在"圣灵中"侍奉基督的，永不是在"我们的"灵中。倘若我们选择第二种可能性，倘若我们生活尝试的自由在于使"我们的"灵获得荣耀（这何尝不是可想而知的？），那么我们就无论如何不应对此感到惊讶不已：我们既不为上帝"所喜悦"，也不"为人所称许"。倘若我们学会至少不再为宗教改革弹冠相庆，而是将它视为一种泰坦的冒险而由衷地感到遗憾，那么这就不失为一种认识的征兆。那么接着我们就可能竿头日进，学会以诱惑的程度衡量应许的程度；后者是与我们"站在宗教改革的基石上"这一状况相联系的。暂时从我们身上可以看出的主要是：人在这一基石上极易堕落，极易受伤。

19—23 所以，我们务要追求和睦的事与彼此建立德行的事。不可因食物毁坏上帝的工程。凡物固然洁净，但有人因食物叫人跌倒，就是他的罪了。无论是吃肉，是喝酒，是什么别的事，叫弟兄

跌倒，一概不作才好。你有信心[吗?][1]，就当在上帝面前守着。人在自己以为可行的事上能不自责，就有福了。若有疑心而吃的，就必有罪。因为他吃，不是出于信心；凡不出于信心的都是罪。

在我们迄今的思路中，保罗式生活尝试的这种双重断线、这种永不是自然而然地指明的狭路是否已经一目了然了？不妨再总结一下：

我们应该“追求和睦的事”。诚然如此，但我们不应一见和睦的事就不分青红皂白地追求，因为这样的话，与其说我们顺从的是上帝，毋宁说我们顺从的更是世人。在此指的只能是上帝自由中的和睦，而这种和睦无异于向整个尘世宣战。也就是说：独立的良心是照耀着你道德白昼的太阳！诚然如此，但——在此再度笔锋一转——这是在上帝之中独立的良心，是比偶然的理性更为高尚的上帝的和睦，是自由（这自由也是别人的自由）中的和睦。没有一种和睦不“彼此建立德行”。在这种和睦境界中走你的路吧！

“不可因食物毁坏上帝的工程。”我们看到险境之中的“善”和神性，我们发现世人在受苦受难，我们觉得有必要采取行动、作出牺牲，有所作为。必要的事没有发生，上帝的工程遭到破坏，而这确实不是“因食物”，不是因为人想拥有和维护自己的自由。诚然如此，但“凡物……洁净”，一切都是洁净的！这意味着一切大坡度道德观的终结，意味着一切直接行动在原则上的终结，意味着每个人良心自由的宣言。新教获得了无限的权利。诚然如此，但——在此再度笔锋一转——“有人因食物叫人跌倒，就是他的罪了”。我的邻人处于困境之中，而运用我的自由只会加深这种困境；我的邻人受到引诱，而使他陷入蛊惑深渊的正是我；我的邻人理应坚定不移地走他自己的路，而我挡住了他前进的步伐。可以这样吗？我必须立志做我可以做的事吗？我可以蔑视直接的行动吗？我可以拒不采取直接的行动吗？我可以——为了我的自由而置遭劫者于不顾吗？再往下说就是：“无论是吃肉，是喝酒，是什么别的事，叫弟兄跌倒，一概不作才好。”圣灵是客观的权利，不是我拥有的权利。你看到溪涧之中有点点突出的礁石？无论在哪块礁石上你都不可单腿站立超过一秒钟，只有这样你才能顺利地过去！ 549

① ἔχεις（你有）之前的ἣν（她“宾格”）可能是某位誊写者避难就易的结果，他没有察觉 22a 是疑问句。——译注

“你有信心”？是的，务必守着它！但要为你自己[①]“在上帝面前守着”它！只有为你自己，只有在上帝面前，你才能信仰。在你的信仰中，你只与上帝同在，只受他的约束，完全投入他的怀抱，他是你唯一的法官和救星：“人在自己以为可行的事上能不自责，就有福了。”诚然如此，但——在此再度笔锋一转——如此与上帝单独在一起却是可怕的，知道以下这点是可怕的：他是独一无二的、不许任何人嘲弄自己的善者，他夺走我们的一切，从而向我们要求一切。你和其他人有怀疑的可能性，这可能性似乎不难理解：我们所作所为的大部分，甚至全部，都不是出于信仰的！“若有疑心而吃的，就必有罪。因为他吃，不是出于信心；凡不出于信心的都是罪。”在此谁得到了辩护？在此谁敢说：我有信仰！在此谁敢为别人承担责任或者只为自己承担责任？在此谁敢吹嘘他的自律性？在这可怕的忐忑不安中，快抓住唯一的一根稻草：上帝！但谁能抓住什么而不沉下去？除非他被抓住。

1—6 我们坚固的人应该担代不坚固人的软弱，不求自己的喜悦。我们各人务要叫邻居喜悦，使他得益处，建立德行。因为基督也不求自己的喜悦。如经上所记：“辱骂你人的辱骂都落在我身上。”从前所写的圣经都是为教训我们写的，叫我们因圣经所生的忍耐和安慰，可以得着盼望。但愿赐忍耐、安慰的上帝，叫你们彼此同心，效法耶稣基督，一心一口荣耀上帝、我们主耶稣基督的父。[②]

---

① 和合本“你有信心，就当在上帝面前守着”一句德文为“Du hast den Glauben? Habe ihn für dich selbst vor Gott”，或可译为“你有信心吗？那么为你自己在上帝面前守着它！”——译注

② 本书第一版根据 Tholuck、Hoffmann 和 Zahn 的看法，曾将16章25—27节移至此处并作阐释。这几节全文如下：惟有上帝能照（Lietzmann：在……中）我所传的福音和所讲的耶稣基督，并照（Lietzmann：在……中）永古隐藏不言的奥秘，坚固（Zahn：巩固）你们的心。这奥秘如今显明出来，而且按着永生上帝的命，借众先知的书（Zahn：并借我主耶稣基督的出现）指示万国的民，使他们信服真道。愿荣耀因耶稣基督归与独一全智的神，（此处 Zahn 删去几字）直到（Zahn：直至）永远。——这以后 Corssen、Lietzmann 和 Harnack 对文本作了校勘。在他们考订结果的影响之下，也基于对文本的重新诠释（Zahn 言之有理，这最后起了决定性的作用），我认为不能再坚持自己在本书初版中的看法。

550

我们是"坚固的人"。使我们得以坚固者毫不示弱地从危机中凸现

很可能在第二和第三世纪之交甚至更早，就有保罗书信的大教会(groß kirchliche)拉丁文手抄本，而在这些手抄本的《罗马书》中没有第15章和第16章。鉴于第14－15章主题连贯，一气呵成，这一删除如何解释？是什么外在或内在的原因导致这一删除？尤其是，这一删除与Marcion的文本(关于Marcion的文本，Origenes写道："它删除了从写着'凡不至于信心的都是罪'的段落到全文的结尾")有何关系？这些问题尚未得到澄清。删除的可能性(不仅仅在Marcion的文本里，而且也在教会的文本里，不过两者之间的关系无法证明)极大，以至人们只得认为这是事实，这几节的确是被删除了，虽然并不清楚删除究竟有何意义。从这一罕见事实性的前提出发，就不再难理解为何需要一段"篇幅较大的、带有礼拜仪式特点的结语段落，也许因为礼拜仪式时宣读书信"(Lietzmann)，就不再难理解为何要加入"赞颂上帝的歌词"来满足这一需要(我以前曾反对这种假设)。对第14章和第15章之间的联系认识不足，这点就不能再归咎于有关的礼拜仪式学家，而应归咎于这残缺不齐的主要文本的编选者。不过，16章25－27节是赞颂上帝的歌词。在这点上，我本不应受Hofmann的迷惑，他大胆地提出这样的(被Zahn不无道理地否定了的)可能性：将16章25节 τῷ δὲ δυναμένῳ 视为15章1节 ὀφείλομεν δέ的受格宾语。若接受Hofmann的建议，产生的主从复合句就过于叠床架屋了。《以弗所书》3章20节与《犹大书》24－25节(以及不那么肯定的《波利卡普殉教记》20)极相类似，这十分清楚地告诉我们，这里是与后面的句子无关的隆重的乞灵。若如此，那么将16章25－27节置于14章23节之后和15章1节之前的做法就如连Hofmann也承认的那样粗暴地割裂了内在联系。令人百思不得其解的是：赞歌放在这里有何意义？因为即使我认为Hofmann的做法是可能的，我也无法继续将这种赞歌视为保罗论述中的一个"重要的思想环节"。赞歌的思想内容或许被理解为爱护"软弱者"这一要求的根据，但这是一种极为奇特的、牵强附会的根据(一切对这样的根据作出解释的尝试都必须对 στηρίξαι 这唯一的词语提出强求！)，而且与15章3节提出的、以完全不同的方式必然产生于内在联系的根据处于一种罕见的竞争状态之中。16章25－27节在此显得完全是讨厌的附赘悬疣。它只有作为与内在联系无关的、礼拜仪式结束时的誓言才是可以解释的。如果说14章23节并非《罗马书》的结尾(因为尽管有那些古老的证人，我们还是不愿接受这一假设)，那么毫无疑问，赞颂上帝的歌词原来不是在这里的。然而，赞歌(我在本书初版中就已经这样认为)也不可能是保罗《罗马书》的结语。难道它在结尾处会有什么意义不成？教会的节日传道可以赞歌结束，这"在心理上是完全可以理解的"(Kühl)。但《罗马书》不是什么节日布道，而是一种求实的通告。这通告理所当然地是以16章17－20节的小论战、16章21－23节发自哥林多的问候以及16章24节的(不可删除的！)祝福结束的。在我看来难以理喻的是：保罗接着竟会再加上一个"带有礼拜仪式特点的结语段落"。最后来看看这一"段落"本身，看看它与《以弗所书》3章20－21节相比显得惊人浮夸的文体，看看它扭曲的结构，看看它使用的那些无可否认是奇怪的概念组合，再看看Harnack指出的这八行文字Marcion式的基本特征(按照Harnack的见解，这八行字修改后对大教会来说是可以接受的，但正因此在形式上变得如此难以接受了！)，我就会得出这样的结论：这一段落不是出自保罗笔下。它(是现在的还是某种简化了的Marcion的形式暂且不论)作为礼拜仪式的结束部分先是附加在一种仅包括第1－14章的版本中的(一个古老的章节目录证明，曾经有一种拉丁文版本是由第1－14章和赞颂上帝的歌词组成的)，然后又由此转移到各种包括第1－16章的文本中：有时是在第14章和第16章之间的原位，有时移到篇末(就是它取代16章24节的地方)，有时则两者兼有之。但除此之外也有完整的手抄本，其中并无赞颂上帝的歌词(但有16章24节)。我认为这种流传下来的文本才是真正的原本。

551

出来;而这危机一而再、再而三地在我们的坚固状态中爆发。我们企盼的道路不是别的,正是夹在两道深渊之间的羊肠小路;我们企盼的通道552不是别的,正是我们不能驻足片刻的通道;我们企盼的支点不是别的,正是上帝。然而,危机还是存在。我们信仰中体现出的固执己见、自由思想、成就、权利、要求,这一切绝非我们的坚固性。我们"自由的"生活尝试若在暗地里以这一切为鸪的,那么还不如投向讲究严格的人、"软弱的"人的阵营,因为这一切恰恰都在软弱者那里。但我们何尝有其他的可能性?直观地看,我们的确别无他择!我们只能使自己明白一个道理:我们作为知情者、作为卓越者、作为自由者也是软弱的,我们只能和软弱者站在同一行列。我们越是拒绝任何轻视态度,越是拒绝任何分清你我、好为人师的做法,我们的处境就越是理想!我们"应该担代不坚固人的软弱"。这只是表面上的,只是一种倨傲却又显示大度的虚伪吗?只是意在再次为我们的坚固性和自由窃窃自喜吗?不,这称不上是"担代"或曰"承担"。《新约》不是供人粉墨登场的戏院。这"担代"在彻底的在的意义上是指:与软弱者一起真正地软弱;软弱者并非真的是软弱的,他们的软弱正体现在他们误以为在发挥力量。但我们应该承担他们不能或不愿承担的全部重负,这重负就是上帝给人带来的不安。我们应该是这样的人:他们知道,人永不可能摆脱不安,无论是凭借严格性还是凭借良心的自由,无论是依靠天主教还是依靠新教,无论是通过禁欲和改革还是通过"信百物都可吃",都不能驱除这种不安。他们知道,对处于最后困境之中的人来说,除了上帝打开的窄门之外无路可走。软弱者也离不开这些负重的、庄严的、知情的人。这指的是我们自由的生活尝试,不是我们"求自己的喜悦"的生活。只要我们有意如此,我们就已经一败涂地了。不过看在上帝的份上,别耍新教徒的脾气,别"向罗马宣战"!我们的坚固性在于"担代","担代"时我们本身并不露面,我们只是作为思念者和思考者而在场。保罗学说中不实用、不适用的部分恰恰是它的精华所在,新教中不谙世事、不切实际、不受欢迎的部分恰恰是它的精华所在。它一旦准备成为某一数值、某一因素,553准备扮演某一角色,它也就放弃了自己。它的危机完全由此而来:它不敢在文化、社会、世界观和宗教的最边缘上做一个无关紧要的(实际上是至关紧要的!)问号和惊叹号,它希望自己出人头地,希望与罗马的素食者一比高低。它的危机完全由此而来。"我们各人务要叫邻居喜悦,使他得益处,建立德行。"这就是恰恰要求坚固者作出的牺牲、放弃、沙

漠之旅。他心目中有邻人。我们回想一下：邻人是各人中的“一”。这里一切竞争不复存在，生活尝试的一切特殊性不复存在。坚固者，因为他是坚固者，不与任何人对立，而是站在所有人的后面。他并不疾行，总是等待。他并不安息，总是醒着。他并不批判（他的批判性过于强烈，所以不批判！），总是期盼。他并不教诲，总是祈祷；或者说，他通过祈祷进行教诲。他并不上场，总是下野。他无处在，因为他无所不在。

“因为基督也不求自己的喜悦。”我们回想起我们（尤其在第3章和第8章中）读到的一切有关基督中上帝启示之隐秘性的内容。这便是此句所指。这也必须在伦理中自我证实。“他不喧嚷，不扬声，也不使街上听到他的声音”，因此恰恰那与任何“立场”难舍难分、紧密相连的现象没有产生：“压伤的芦苇，他不折断；将残的灯火，他不吹灭”（赛42:2—3）。“他……不以自己与上帝同等为强夺……”（腓2:6）。他宣告的上帝王国确实是上帝的自由。因此，他全部的生活就是一种牺牲、一种放弃、一种引退。“辱骂你人的辱骂都落在我身上”（诗69:10）。[①]他就这样作为伟大的受难者（赛53!）穿越了《旧约》的历史。他就这样作为被钉十字架者站在我们面前。这“是为教训我们写的”。这一图像充满了“忍耐”，充满了“安慰”。然而这不仅仅是图像。因为在这一图像背后是“愿赐忍耐、安慰的上帝”，他不仅仅教诲，而且“叫”出这种不可思议的事情：我们人尽管各各不一、四分五裂，但仍有可能“彼此同心”，在人心各异的喧闹之中展望“一”的形象，在团体的不谐和音之中聆听海纳百川的联盟之声“一心一口荣耀上帝、我们主耶稣基督的父”。 554

7—13 所以你们要彼此接纳，如同基督接纳你们[②]一样，使荣耀归于上帝。我说，基督是为上帝真理作了受割礼人的执事，要证实所应许列祖的话。并叫外邦人因他的怜悯荣耀上帝。如经上所记：“因此我要在外邦中称赞你，歌颂你的名。”又说：“你们外邦人当与主的百姓一同欢乐。”又说：“外邦啊，你们当赞美主；万民哪，你们都当颂赞他。”又有以赛亚说：“将来有耶西的根，就是那兴起来要治理外邦的，外邦人要仰望他”（诗18:50[③]；申32:43；诗117:

---

① 按和合本应为69章9节。　译注

② ἡμᾶς（我们）系后来出现的普遍化的措词。保罗这些话还是特别针对“坚固的人”的。

③ 按和合本则为18章49节。　译注

1;赛 11:10)。但愿使人有盼望的上帝,因信将诸般的喜乐平安充满你们的心,使你们借着圣灵的能力大有盼望。

基督是自由的生活尝试的危机。他使坚固者为了上帝荣耀而成为坚固者,但也使他们走向为了上帝荣耀的软弱者。他是以色列的基督、教会的基督,因为软弱者为他提供的见证即使再不充分也不是完全空洞无物的,也不是完全没有与其相应的上帝真理的。但他也是外邦人的基督、尘世的基督。上帝的怜悯发现了坚固者,因为他们确实曾是软弱者(5:6)。真理和怜悯使犹太人和外邦人、教会和尘世聚在一起。在此谁是坚固的?在此谁是软弱的?在此任何生活尝试之前、之后和之上都是"盼望的上帝"。所有被他的真理和怜悯发现了的人,都在向他欢呼。他在坚固者身上看到了软弱,在软弱者身上看到了坚固。他亲眼看到,所有的人,无论最高层次的还是最低级别的,都拥有一份有关他的自由和他的王国的极乐奥秘。 555

第十五至十六章　使徒与团体

(15:14—33;16:1—24)

14 弟兄们,我自己也深信你们是满有良善,充足了诸般的知识,也能彼此劝戒。

《罗马书》提供的并非全新的真理,而是古老的真理;并非陌生的真理,而是已知的真理;并非个体的真理,而是普遍的真理。它虽不要求自己别具一格、见解深刻和才华横溢,但也不允许别人以此为借口拒绝它真正的要求。它虽不是教条,但也不允许别人因此以反教条主义的高谈阔论回答和应付它。它虽不宣布保罗的权威,但也不允许别人以"一切充其量也只是——保罗而已"这一发现打发它;因为保罗并非基督这条真理尽人皆知、不足为奇。基督不在任何一本书里,任何时刻都不能"信"写《罗马书》的作者或者《罗马书》的作者所写的,人只能信上帝!这就是《罗马书》的主旨,"保罗主义"的主旨;保罗主义以此主旨扬弃了自己,还在它的对手缓过气来、哆哆嗦嗦地提出警告之前很久,它就这样自我扬弃了。谁将保罗主义视为"体系"而对它大发雷霆,谁就是在跟风车作战,谁就只是证明了自己什么也没学会,什么也没忘却。《罗马书》呼吁的既非对权威的信仰,亦非建设性的思维能力;既非对种

种高尚世界的感受力，亦非特殊的体验能力；既非开化的良知，亦非宗教的感情，而是 sensus communis（常识），是“普遍的真理感”（厄廷格尔[Oetinger]），是童真（确实如此！），是看穿和厌烦了这代人引以为荣的、其实杂乱无章的所谓“简朴”之后便会有的童真，是“外邦人”的“诚实”，是拒绝立即和彻底放弃他们对人生处境实事求是的观察。它呼唤收信人中的“弟兄们”，呼唤所有人中的存在意义上的“一”。它期望人们会参与、理解和合作；而谁对一切意识形态表示厌恶，谁愿意以“简556朴”方式按事物的本来面目对待事物，谁就不会当真拒绝这种参与、理解和合作。它宣布的事情是尽人皆知的。它诉说的内容是人皆能言的。它揭露的现象是到处和永远真实的。它教诲的是已受教诲者。它是针对知情者的传言。它是针对善意者的告诫。只是作为一种比喻，它才登上舞台，挥动大旗，列队待发，制服对手，守住阵地。这一切发生之后，它便离开阵地，似乎什么也没有发生过。谁要在它面前强词夺理，尽可以这样做——但责任由他自己承担。“*弟兄们，我自己也深信你们是满有良善，充足了诸般的知识，也能彼此劝戒。*”即是说，虔诚的人，你们尽可以我行我素！为你自己的立场沾沾自喜吧，只要你办得到！塞住耳朵对那些提出的问题置之不理吧，只要你挺得住！我们——这不是戏言——比你愿意相信的要大度得多。但确实再也不能认为反正统的怀恨情绪的爆发具有一种不同于幽默的意义。

> 15—16 但我稍微放胆写信给你们，是要提醒你们的记性，特因上帝所给我的恩典，使我为外邦人作基督耶稣的仆役，作上帝福音的祭司，叫所献上的外邦人，因着圣灵，成为圣洁，可蒙悦纳。

《罗马书》的立场确实是一种“*稍微放胆*”的立场。在这一可能性的阴影下生活不如在其他围篱里生活安宁。在此，给予我们的“有知之无知”（wissendes Nicht-Wissen）这条线细得可怕；在此，我们踏上的这条路距离深渊仅半尺之遥；在此，我们每走一步都会碰上的“非此即彼”现象醒目得令人生疑。必须如此吗？必须采取这一极端的、暴露无遗的立场（不是立场的立场！）吗？必须将不是“问题中之答案”的一切，必须将所有友好的、和平的、切合实际的、从历史和心理的角度不难理解的中庸之道完全排除在外吗？恰恰必须选择这险而又险的临界可能性吗？我们的回答是：并非必须如此！我们根本不想将即使在《罗马书》

中也不免变得直观的人类态度、人类可能性和人类方法视为正常的途径,因为我们只能以最为深刻的严肃性就所有"正常途径"提出警告。我们认为完全不值得言语过激,完全不值得给人以极端分子的印象。我们再次重申:即使保罗主义也只能使自己陷入不义,即使它在不同立场的行列中表达的这种险而又险的临界可能性本身也并非它的意义,而是它的比喻。然而,我们也懂得其他较为相对和无害的观察可能性的价值,这些可能性或许也是重要和有益的。我们能够满面笑容地站到天主教徒、"积极者"、文化新教徒、国际联盟神学家(是的,谁会被排除在外?)身边,对他们说句无论在哪里都是入耳的安慰话:你们有理!——但这有一个令人不安的条件:你们同样无理!在此,我们开始"稍微放胆"地谈论,并且竭力维护我们这种谈论的权利。若谈的是上帝,若谈的不是我们如何自慰自助,不是我们赖以"在宗教方面前进"(维恩勒)的事物,不是对我们"不无用处"的东西,不是我们使之承载我们前提的那种形而上学的 x,而是——上帝,是在耶稣基督中得到有效阐释(不管对我们来说是否值得欢迎,是否可以接受!)、在我们生活的现实中与我们相遇的上帝,即是未知的、神圣的上帝,是主宰生死之主;如果所有那些较为相对和无害的观察可能性说到底也是老老实实提出了的和必须老老实实提出的人类在的问题,如果谈论和聆听上帝完全是为了"提醒"我们的"记性",因为我们大家都忘记了未知的上帝,忘记了"一",忘记了导致自由的真理,那么就必须(从任一可能的立场出发)说出《罗马书》"稍微放胆"的话,那么就必须进行实弹射击,那么就应该(我们完全相信,我们的邻居中谁也不能和不会在这方面落后!)毫无顾忌、毫"不虔诚"、坚持实事求是地提出这所有问题的问题,揭示被钉十字架的和复活的基督的悖谬性,将一切系于一根信仰的细线上,贬斥和清除所有应急的想象、虚假的美景和伪饰的现实,坚定不移地偏偏走上夹在两道深渊之间的小路。那么就会对一切劣质品毫不留情,就不会在"最危险的"的后果面前妥协和胆怯,就会"要心里火热"(12:11)。当然我们也知道,虽然是"放胆"谈上帝,但只是"稍微放胆"谈上帝;"重新思念"作为在的意义上的事件不是与其他行动并列的行动;无论如何不能也不会发出突破性的言论,因为否则意味着万物的终结,而我们不应放肆地以使万物告终为己任。毕竟存在着与那种正式的、常规的、"资产阶级的"观察可能性并列的(不,不是与这些可能性并列,而是以悲喜剧的、充满希望的方式在所有这些可能性之中!)的非正式的、非常规

557

558

的、极而言之就是革命的可能性：勇于推进。这种与所有人之中的“一”达成无比深刻的默契而进行的推进就是《罗马书》，就是以上帝为题的谈话，就是神学。神学在所有其他可能情形（作为一切情形的情形！）——“特因上帝所给我的恩典，使我为外邦人作基督耶稣的仆役，作上帝福音的祭司，叫所献上的外邦人，因着圣灵，成为圣洁，可蒙悦纳”——之中是非正式的、非常规的、革命的情形。再次重申：即使这一情形也只是比喻而已！然而，它毕竟是一种比喻！神学涉及恩典，涉及“绝对的时刻”，涉及暂时与永恒的辩证法；在这饕餮般的辩证法面前，所有其他科学虽都知道如何多少靠运气使自己安然无恙，但又无一不受到它的威胁。在它估算的账目上有本来不是款项的款项，有上帝不可能的可能性；这一款项每时每刻都会推翻全部账目。它“为外邦人作……仆役……祭祀”，即是说，它面向直观的、历史的、具体的、个别的人，教他认识自己：他是一个非直观地裸立在上帝面前的人。它感兴趣的只是外邦人（外邦人和非外邦人中的外邦人！），只是可以也必须“献”于上帝作“祭品”的人，只是他通过圣灵的成圣，只是他在上帝之中的解放、拯救和自由。一种毫无实用性和宗教性的行动，而这恰恰因为在此涉及的是一切愿望中最为实用的，是一切宗教的（彼岸性的！）意义。神学是绝对有意的，对自己至高无上的成功深信不疑，但它必须完全无意地上场，不可将任何可能的成功视为成功。它必须认清一点，即便人最后的冒险也是、人的一切冒险行为只可能是表态和比喻。然而它正是作为这种最后的冒险，正是作为“上帝福音的祭司”才是它之所是。倘若它不是、不敢是它之所是，那么还不如趁早消失，与其等到明日还不如今天马上消失。因为，仅仅由于它的这种本质，即由于这必须勇于进行的最后冒险，即由于非正式的、非常规的、革命的推进，它才得以历史地存在，因而才得以在 universitas litterarum（科学天地）中有一席之地。唯有这种冒险和推进（而不是它侍奉教会的目的，更不是它在历史科学那里的不可避免的巨额借贷！）才能使它保住这一席之地。科学性意味着实事求是。实事求是在神学中则意味着无条件地尊重这里所选主题的独一无二性：在其最终困境和希望之中的人，站在上帝面前的人。科学的神学意味着忏悔、改变思想、“心意更新”（12：2，注意使这概念不致产生误差的附带条件）。它是大学最边缘的问号兼惊叹号（确实每一位洞明世事者都应以某种方式加上这一问号兼惊叹号！），正如教会在人类文化的最边缘扮演同一角色，做它非做不可的事一样。肯定

必须一再提出这样的问题:神学和教会是否最好消失,因为它们根本鼓不起勇气是它们之所是。然而如果它们有足够的勇气不消失,那么,虽然我们没有忘记一切人类行为不免是平庸的,但这里的平庸性至少不很严重,至少不是有意识的,至少不是趾高气扬的!那么,注目于《罗马书》的主线这里就有至少称得上是"稍微放胆"的言谈。无需站在这些危险位置上的人,有福了。但站在那儿却又不知道自己在干什么的人,有祸了! 560

> 17—21 所以论到上帝的事,我在基督耶稣里有可夸的。除了基督借我作的那些事,我什么都不敢提;只提他借我言语所为,用神迹奇事的能力,并圣灵的能力,使外邦人顺服。甚至我从耶路撒冷,直转到以利哩古,到处传了基督的福音。我立了志向,不在基督的名被称过的地方传福音,免得建造在别人的根基上。就如经上所记:"未曾闻知他信息的,将要看见;未曾听过的,将要明白。"(赛 52:15)

抑或保罗"可夸的"东西,即写下这些文字时的自信心,会在《罗马书》的内容上投下一道阴影,提供一种躲避它的借口?不错,这几页上洋溢着一种自信心。但问题是:谁的自信心?保罗的自信心吗?当然也是的:一个人只要在谈论上帝,即使他极为明确地是在谈论上帝,这个人的自信心必然也会源源不断,形成足够的困扰;难道会不是这样吗?但或许由于赦免罪人,同时也会有一种迥然不同的自信心在这种人的自信心中映现出来。或许在此谦虚者的批评和愿望会一头撞在花岗岩上,鉴于这样一个事实:保罗根本不在他们寻找他的地方,保罗是"论到上帝的事……在基督耶稣里"有可夸之处。谁是保罗?保罗已然被弃。保罗可能置身的高地并没有什么了不起。保罗"体验"、知晓以及所言所为的一切,"我什么都不敢提"。保罗什么都不是。不过,或许保罗恰恰在他以这种"什么都不敢提"的态度退回的地方构成极大威胁。或许,以如此厌烦的口气记述的保罗的"可夸"之处仅仅为一种"论到上帝的事……在基督耶稣里"的可夸之处作了见证。对后者而言,完全韬光养晦是不可能的。或许,是后者向"谦虚的不谦虚者"(die bescheidenen Unbescheidenen)发出如此的挑衅,是后者使保罗的出现变得使人忍无可忍。或许,在对保罗和保罗 561

主义的全部历史使命进行评价时必须将此估计在内。不难发现，这位使徒正是由于他的自信心而不讨人喜欢，不和蔼可亲；如果他说服了某人，就必定不是通过自己、而是以某种方式使矛头对准自己才使某人信服的。他的福音是思想史上的一种困扰因素，或许人们愿意也完全可以设想思想史的发展过程中没有它的参与，因为它从未真正地进入思想史；它一直只是相安无事地啮合在一起的齿轮之间的沙粒，或者说更多地是砾石；它的历史作用必须归结于耶稣基督作为一个迥然不同的、完全不可通约的因素在此获得了极其深刻的理解。可以归结于此的或许还有保罗主义毫无可爱之处的典型特征：它骄傲地鄙弃"在别人的根基上"建筑的做法。保罗的思想完全是非历史的(因为总不能以他与《旧约》的关系来证明情况正好相反！)。他最不讲和睦，不与现存的基督教信仰接轨。他不继承最可敬的传统。他不直接对伟大的历史现象、甚至不直接对最伟大的历史现象即"肉身的基督"称"是！"。他对一切已然矗立的"柱石"(加 2:9)持一种罕见的、冷嘲热讽的怀疑态度。他并未与血肉商议，从最高原则性方面来看，没有到耶路撒冷去，而是到阿拉伯去了(加 1:16－17)。他敢于斩钉截铁地宣称，他的福音不是从人那里学来的，也不是从人那里领受的(加 1:11－12)。神学和教会平平而已，在某一时刻带着如此"健康"的平庸性攻击"无历史的狂热"；但它们的矛头有意无意地也击中了保罗。所有这些奇特现象本身确实无关紧要，是历史现象，就像其他的历史现象一样。然而，它们也可能具有重要性：它们可能是一种迥然不同的奇特性的见证。对此横加指摘是多此一举，也是极其危险的。神学要是按照这里给它的暗示行事，它的日子就会好过得多。

562

22—29 我因多次被拦阻，总不得到你们那里去。但如今在这里再没有可传的地方，而且这好几① 年我切心想望到西班牙去的时候，可以到你们那里，盼望从你们那里经过，得见你们，先与你们彼此交往，心里稍微满足，然后蒙你们送行。但现在，我往耶路撒冷去供给圣徒。因为马其顿和亚该亚[团体的]人乐意凑出捐项，给耶路撒冷圣徒中的穷人。这固然是他们乐意的，其实也算是所

---

① 可能某个誊写者认为 πολλῶν(好多)过分夸张，所以用ἱκανῶν(够多)代替。—— 译注

欠的债。因外邦人既然在他们属灵的好处上有份，就当把养身之物供给他们。等我办完了这事，把这善果向他们交付明白，我就要路过你们那里，往西班牙去。我也晓得去的时候，必带着基督丰盛的恩典而去。

在实事求是的共通中，个人之间的相逢和交往是一桩美事（1：9—13），作为侍奉之路上的驿站是一件值得兴高采烈地期待和欢迎的事。然而非常典型的特征是，在此也应该估计到可能要走从哥林多经耶路撒冷到罗马这条小小的弯路。上文提及（12：13）的募捐所得应该首先交给耶路撒冷的基督徒，以表明无论是外邦人还是犹太人，是近在眼前还是远在天边，是熟悉的还是陌生的，都是一家人。这种一体性就是《罗马书》的主题。此人认为在意大利的这一边已“没有可传的地方”，他下一个计划就是表态性的出击，到天涯海角去，到西班牙去。确实，这一计划与其说是理智地、毋宁说是从末日预言的角度制定的；而这计划上就有《罗马书》的作者和读者将会见面和重逢的地点。

30—31 弟兄们，我借着我们主耶稣基督，又借着圣灵的爱，劝你们与我一同竭力为我祈求上帝。叫我脱离在犹太不顺从的人；也叫我为耶路撒冷所办的捐项可蒙圣徒悦纳，并叫我顺着上帝的旨意，欢欢喜喜到你们那里，与你们同得安息。愿赐平安的上帝和你们众人同在。阿们！　563

这条弯路上坎坷不平，甚至可能险象环生。保罗在那里会怎样呢？他预计无论如何需要“竭力”斗争。犹太国—耶路撒冷无论在何种关系上都是教会的中心堡垒。恐怕会遇到犹太人的刁难，而且尽管送去募捐所得也未必得到“圣徒”的热情接待，至少没有可靠到无需为此祈祷的地步。在此发言的会是外来者，不管他到哪里去。他呼吁所有对自己友好的人设身处地想一想他在上帝面前可怕的孤独。

1—6 我对你们举荐我们的姐妹非比，她是① 坚革哩教会中的

---

① οὖσαν（是）后的 καὶ（和）不可或缺。Lietzmann 指出，在保罗笔下 καὶ（和）常用以强调后面的词句，8 章 24 节也被删除了。

> 女执事。请你们为主接待她，合乎圣徒的体统。她在何事上要你们帮助，你们就帮助她。因她素来帮助许多人，也帮助了我。问百基拉和亚居拉安。他们在基督耶稣里与我同工，也为我的命将自己的颈项置之度外。不但我感谢他们，就是外邦的众教会也感谢他们。又问在他们家中的教会安。问我所亲爱的以拜尼土安，他在亚细亚是归基督初结的果子。又问马利亚① 安，她为[我]你们② 多受劳苦。又问我亲属与我一同坐监的安多尼古和犹尼亚安，他们在使徒中是有名望的，也是比我先在基督里。又问我在主里面所亲爱的暗伯利安。又问在基督里与我们同工的耳巴奴并我所亲爱的士大古安。又问在基督里经过试验的亚比利安。问亚利多布家里的人安。又问我亲属希罗天安。问拿其数家在主里的人安。又问为主劳苦的土非拿氏和土富撒氏安。问可亲爱为主多受劳苦的彼息氏安。又问在主蒙拣选的鲁孚和他母亲安，他的母亲就是我的母亲。又问亚逊其土、弗勒干、黑米、八罗巴、黑马，并与他们在一处的弟兄们安。又问非罗罗古和犹利亚、尼利亚和他姐妹、同阿林巴，并与他们在一处的众圣徒安。你们亲嘴问安，彼此务要圣洁。基督的众教会都问你们安。

564

在此我们眼前浮现出一个小小的世界，其中的人受苦受难，英勇绝伦，久经考验（在主之中！），互相帮助，互相尊重（在主之中！）。在此或许可以寻求与《罗马书》的“言语”相应的“业绩和事实”。在此有在《罗马书》中经常遍寻不得的简单“生活”。读者自己就是对这一问题的答案，每个人以他自己的方式，直至这一天到来。至于这一问候名单中在考古方面的有趣和疑难之处，主要是查恩和里茨曼提供了大量宝贵的信息。有人猜测，这张问候名单构成了一段写给以弗所团体却不慎混进《罗马书》之中的文字的主要部分。这种猜测令人不快，除了其他缘故之外，主要是因为必须明确指出《罗马书》完全以某些特定的、带有尘世面目和名字的人为对象。非得如此不可。一位教区女执事在 1 世纪 50 年代中期将这封书信从哥林多带到了罗马。

---

① Μαρίαν（马利亚）当初由 Μαριάμ（马利）而来，不是相反。

② 读作ἡμας（我们）而不是ὑμας（你们）。因这女人为读者所受的劳苦而对她所作的赞扬在此不甚连贯，本身也显得有点不伦不类。

无论男女，无论希腊人、罗马人还是犹太人，无论主子还是奴仆，都是收信人。土非拿氏和土富撒氏（Tryphäna und Tryphosa）以及其他"俗人"（至于可能在这一行列中的"神学家"就更别提了！）可能对此不理解？看来这里不存在这种可能性。看来（即使上述猜测不无道理，也是如此！）曾有过这样的读者群，可以认为他们读得懂《罗马书》，《罗马书》回答了他们自己的问题，也肯定得到了他们的理解和重视。看来神学（这种神学！）立即成了这些读者唯一的现实主题。看来这些读者的问题是在某些其他（包括某些神学的！）读者的问题通常告终的地方开始的。看来这些人的精神是极为自由、极为博大、极为灵活的精神。与其说是《罗马书》向我们提出的其他历史问题，毋宁说是这些读者令我们惊讶不已。在这些人之中甚至可能"亲嘴"却"彼此……圣洁"，对此可能性我们丝毫不觉得意外。 565

> 17—20 弟兄们，那些离间你们，叫你们跌倒，背乎所学之道的人，我劝你们要留意躲避他们。因为这样的人不服侍我们的主基督，只服侍自己的肚腹，用花言巧语诱惑那些老实人的心。你们的顺服已经传于众人，所以我为你们欢喜，但我愿意你们在善上聪明，在恶上愚拙。赐平安的上帝，快要将撒但践踏在你们脚下。愿我主耶稣基督的恩常和你们同在！

这是最后的紧急呼吁。这在《罗马书》中的确不是异物，而是集所有论战（《罗马书》在哪一章节不是论战？）之大成的一击。注意不要混淆，尤其必须留神那些似乎明摆着的和极易理解的、实际上是混淆黑白的做法！留神那些宗教小摊贩生意兴隆的年市！这恰恰是因为你们自己就在这个市场上，你们不可通过其他标准，惟有通过"提醒……记性"（15：15），才不会与那些"不服侍我们的主基督、只服侍自己的肚腹"的人同流合污！留神——你们自己！"提醒……记性"，这之中有一种力量导致聪明的开放和愚拙的封闭，使人在众说纷纭的漩涡中免遭灭顶之灾。"即使是真理的崇拜者们，也常常逐渐地容忍那些他们并不熟悉的东西。每当他们刚刚说过：就是这！他们就又马上问道：是什么？每当他们叙述完毕，他们就抱怨给自己规定了前提。有些人终于不再以自己的死来阻碍局部认不清的真理了。于是，劳作并不是白费力气：当一些人不顾舆论漠不关心时，另一些人则不顾舆论而专心致志或者愿

意专心致志。光出现在白昼，真理通过与胜利相反的东西绽出”（本格尔）。“只要我们稍安毋躁，只要我们不急于鼓掌欢迎，真正的、不是令人昏昏欲睡的和平之神必定会尽力而为，而且通常会立即尽力而为”（斯坦霍夫）。凝神听者必有所闻。

21—24 与我同工的提摩太和我的亲属路求、耶孙、所西巴德问你们安。我这代笔写信的德丢，在主里面问你们安。那接待我、566 也接待全教会的该犹问你们安。城内管银库的以都拉和兄弟括土 567 问你们安。愿我主耶稣基督的恩常和你们同在！阿们。[①]

① 24 节不可或缺，但 16 章 25—27 节这几句“赞颂上帝的歌词”不妨删去。参见 550 页起的长注。

“愿我主耶稣基督的恩常和你们同在！阿们”一句和合本无。——译注

《圣经》章节索引(边码)

（对《罗马书》相应章节作的主要解释的页码以粗体字标出）

人名与术语索引(边码)